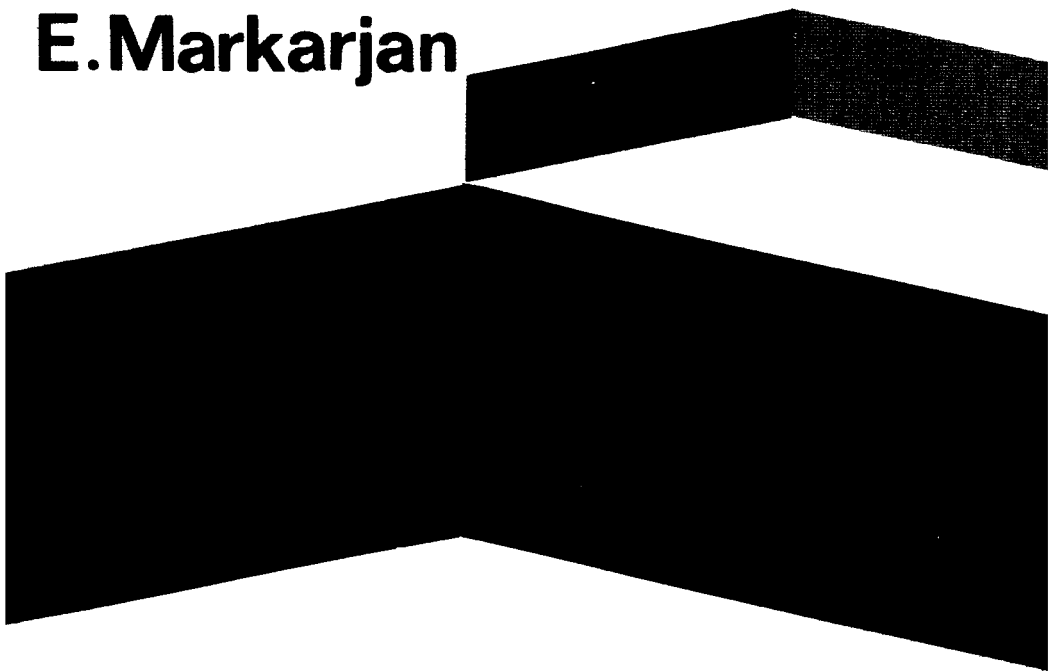


A marxista kultúra- elmélet alap- vonalai

E. Markarjan



E. Markarjan

A MARXISTA
KULTÚRA-ELMÉLET
ALAPVONALAI

Kossuth Könyvkiadó • 1971

A mű eredeti címe:

Очерки теории культуры

Ереван 1969

Fordította: Rozsnyai Ervin

A fordítást az eredetivel egybevetette: Kovács Ferenc

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

Szerkesztette Tomori Lajos

A borító Nagy Béla munkája

Műszaki vezető Szécsi Andor

Műszaki szerkesztő Erdélyi Judit

A szedést 1970. XI. 30-án kezdték meg

Megjelent 1971. VI. 25-én, 6000 példányban

Terjedelme 11,5 (A/5) ív

PL – 61 – K – 7174



70.4840 Athenaeum Nyomda, Budapest – Íves magasnyomás

Felelős vezető: Soproni Béla igazgató

A kultúra fogalma a mai társadalomtudomány alapfogalmai sorába tartozik. Évről évre nő az érdeklődés e fogalom iránt. Erről tanúskodik többek közt egy érdekes statisztika, amelyet Alfred Kroeber és Clyde Kluchohn amerikai kultúrkutatók közöltek közös tanulmányukban. Számításuk szerint 1871-től 1919-ig összesen hét ismert meghatározása volt a kultúrának (E. Taylor meghatározását tekintik az elsőnek), 1920-tól 1950-ig viszont különböző szerzők tollából e fogalom 157 általános meghatározását számolják össze.¹

A kultúra fogalma iránti érdeklődés korántsem véletlen, hiszen ez a fogalom, bármily különbözőképpen értelmezzék és tárgyalják is, arra szolgál, hogy kifejezze az emberi élettevékenység sajátosságát és határvonalat húzzon közte és az élet biológiai formái között. A fogalomnak ez az értelme a latin „cultura” szó hosszú átalakulásának eredményeképpen jött létre (a latin szó eredetileg *a talaj megművelését* jelentette).

A „kultúra” kategóriája sok olyan fogalommal függ össze, amelyet a mindennapi életben és a tudományban egyaránt használunk. Ezért először is a mai társadalomtudomány „kultúra” terminusában rejlő sajátos tudományos tartalmat kell szemügyre vennünk. A „kultúra” fogalmának köznapi használatát leginkább az axiológiai tartalom jellemzi: ennek megfelelően minősítjük az emberi létezés, tevékenység egyik

¹ A. L. Kroeber-C. Kluchohn: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge – Massachussets, 1952. 14. old. – Feltételezhető, hogy azóta jelentékenyen megnőtt a kultúra jellemzésére irányuló kísérletek száma.

vagy másik módját „kulturálnak” vagy „kulturálatlannak”. Ez a szóhasználat vonatkozhat egyes emberekre, de egész népekre is („kulturált” és „kulturálatlan” ember, „kulturált” és „kulturálatlan” nép). E szerint az értelmezés szerint a kultúrát szükségképpen valami pozitív-nak, „jó-nak” tekintjük, amire törekednünk kell.

A kultúrának ez az érték jellegű felfogása, amely e fogalom köz-napi használatát teljes egészében jellemzi, eleinte sok tekintetben jellemző volt a szó tudományos használatára is. A XIX. század második felétől kezdve azonban fokozatosan kialakul és dominánssá válik a tudományos gondolkodásban a „kultúra” terminusnak egy másféle, nem-axiológiai jelentése. A kultúra ebben az értelmezésben kezdett összekapcsolódni az emberi viselkedésnek azokkal az oldalaival, amelyek függetlenek a biológiai átörökléstől és magának az emberi alkotótevékenységnek az eredményei. A kultúra fogalmába kezdték sorolni mindazt, amit a hagyomány hozott létre és halmozott fel, s ami a maga részéről az emberi magatartást formálta.

Ennek az új kultúra-felfogásnak az volt a legfontosabb sajátossága, hogy az adott jelenségnek az emberi létezés valamely formájával való összefüggése mint kötelező és legáltalánosabb ismérv szerepelt. Az új értelmezés a „kultúra” fogalma alá sorolta az emberi létezés összes történelmileg kialakult módjait. Más szóval, a „kultúra” fogalmának megismerő funkciója ebben az értelmezésben azt kezdte rögzíteni, hogy miben áll az emberi élettevékenység általános minőségi sajátossága és különbsége az élet biológiai formájától. Ez az általános értelme a „kultúra” terminusnak a mai társadalomtudományban.

A kultúra fogalma bizonyos általános megalapozást kapott ugyan a társadalomtudományokban, a különböző kutatóktól eredő meghatározásai mégis nagyon messze vannak egymástól. Igaz, a szovjet szakirodalomban és oktatásban hosszú időn át bizonyos egyöntetűség állt fenn a kultúra-fogalom értelmezésében. Ez az egység azonban, amely azon a meghatározáson alapult, hogy a kultúra „az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi értékek összessége”, nem a kultúra-elmélet problémáinak átgondolt és elmélyült kutatásából leszűrt eredmények terméke volt, hanem a negyvenes évek véletlenszerűen leszögezett formulájának kritikátlan átvételére épült. A kultúra-elmélet kardinális kérdéseit ebben az időszakban tulajdonképpen fel sem vetették, s ha kidolgozták is őket valamilyen fokon, akkor is csak igen szűk keretek között, többnyire olyan tudományos szakterületek keretében, mint a pszichológia, antropológia, néprajz.

A szovjet irodalomban csak a legutóbbi tíz évben kezdtek megjelenni olyan munkák, amelyek a kultúra marxista elméletének megteremtésére irányuló komoly kutatások megkezdéséről tanúskodnak. Szerzőik közül elsősorban a következőket kell megemlítenünk: C. Arzakanjan, Sz. Antonovszkij, V. Mezsujev, E. Szokolov, J. Stajerman. Ez azonban még csak a kezdet; Nyugaton már egész sor munka foglalkozik közvetlenül a kultúra-elmélet kulcskérdéseivel, a szovjet irodalomban ezzel szemben igen csekély az ezekre a problémákra irányuló szakkutatások száma. Ez már csak azért is sajnálatos, mert a kultúra-elmélet alapkérdései a történelmi materializmus alapelveire támaszkodva vethetők fel és oldhatók meg a leghatékonyabban.

Sajnos, a személyi kultusz éveiben a társadalomtudományban mutatkozó dogmatizmus (sőt, nemcsak a társadalomtudományokról volt szó: elég a biológia helyzetére emlékeztetnünk) olyan káros hordalékokat és üledékeket halmozott fel, hogy a tudományos megoldások medre időnként láthatatlanná vált. A következmény az lett, hogy a történelmi materializmus elveit gyakran dogmatikus értelmezésükkel azonosítva lejáratták. A marxista kutatóknak ma fontos feladatuk, hogy a történelmi materializmus alapelveit, gondosan elhatárolva dogmatikus értelmezésüktől, alkalmazzák a mai társadalomtudomány előtt álló problémák megoldására, és pontosan, átgondoltan fogalmazzák meg a történelmi materializmus alaptételeit.² Ez nélkülözhetetlen a napjainkban rendkívül megnövekedett szerepű társadalomtudományok továbbfejlődéséhez.

Annak, hogy napjainkban a társadalomtudomány szerepe és jelentősége növekszik, alapvető tényezője a jelenlegi társadalom hatékony

² Hangsúlyoznunk kell a materializmus és idealizmus problémájának fontos specifikumát a társadalomtudomány szférájában. A természettudományok területén ez a probléma elsősorban világnézeti jellegű, a konkrét társadalomtudományokban viszont másképp áll a dolog (az adott összefüggésben a problémának nem a világ megismerhetőségével kapcsolatos ismeretelméleti oldalára gondolunk, hanem a lét szerkezetét kifejező ontológiai oldalára. A társadalomtudományok szempontjából nem pusztán olyan probléma ez, amelynek egyik vagy másik megoldása, ha számottevő hatást gyakorol is a megismerési folyamat menetére, voltaképpen kívül esik magának a szaktudománynak a keretein, hanem olyan kérdés, amelynek szaktudományos jellege is van. Ezt maga a társadalomtudományi kutatás tárgyának felépítése magyarázza, ennek szövedékébe ugyanis szervesen beilleszkednek az *eszmei* természetű elemek. Ez a körülmény szükségképpen kifejeződik a társadalomelméletben, amelynek szempontjából a „materializmus” és az „idealizmus” fogalma nem a szaktudomány keretein túllépő problémát jelent, ahogyan például a fizikában, hanem magával a szaktudás tárgyának szerveződésével, felépítésével kapcsolatos problémát.

irányításának, a dinamikusan fejlődő társadalmi folyamatok ellenőrzésének égető feladata, s ahhoz, hogy a mai társadalmat hatékonyan irányítani tudjuk, mélyen és pontosan kell ismernünk magát a társadalmat.

Ezzel kapcsolatban fontos hangsúlyoznunk, hogy bár a mai társadalomtudomány viharos fejlődését alapvetően az *alkalmazott*, irányítási feladatok ösztönzik, ezeknek a megoldása csak akkor lehet hatékony, ha mélyreható és rendszeres elméleti kutatások folynak. Ahogyan a természettudományok és az anyagi technika területén az volt a külső természeti környezet elsajátításában mutatkozó bámulatos fejlődésnek az egyik legfőbb előfeltétele, hogy a természettudomány alkalmazott oldalainak szférája és a tisztán technikai problémák világosan elhatárolódjanak a voltaképpeni elméleti kutatások területétől, éppúgy a társadalmi környezet birtokbavételének és hatékony ellenőrzésének is az az előfeltétele, hogy a „társadalomtechnika tudománya” szférája világosan elhatárolódjék a társadalomelmélet szférájától.

A mai társadalomelmületről szólva, nem szabad ezt egyszerűen az általános világnézeti elvek rendszerével azonosítanunk, ahogyan néha megtörténik. Különösen megengedhetetlen az efféle azonosítás a társadalomtudomány fejlődésének adott szakaszában, amelyet az a tendencia jellemez, hogy egyre differenciáltabbá válnak a társadalmi élet szférájának megközelítési módjai és a megfelelő speciális elméleti konstrukciók. Az általános elvek különleges helyet foglalnak el a társadalomtudományi megismerés eszközeinek struktúrájában is: az elméleti alapállás funkcióját töltik be, amely fogalmi egységbe foglalja a tárgy tanulmányozásának folyamatát. Ezt a funkciót a marxista társadalomtudomány rendszerében a történelmi materialista koncepció tölti be. A történelmi materializmuson azoknak az elméleti alapelveknek az összességét értjük, amelyek a társadalmi élet szférájának kutatásában az alapállást határozzák meg. Éppen ezeknek az alapelveknek az alapján építhetők fel különböző, rendszerezve kidolgozott és specializált elméletek a marxista társadalomtudomány kereteiben.³ Ezeknek

³ Így kell megoldani véleményünk szerint a történelmi materializmus és a szociológia viszonyának irodalmunkban régóta vitatott problémáját is. Nem indokolt a *történelmi materializmusról* mint *marxista szociológiáról* beszélni (az adott esetben nincs elvi jelentősége annak, hogy a történelmi materializmust az egész szociológiával azonosítják-e, vagy annak általános elméleti részével), hanem *történelmi materialista szociológiáról* kell beszélni; hiszen a történelmi materializmus nem különálló, független területe a tudománynak, mint a biológia, a fizika, a néprajz, a kibernetika, hanem

az elméleteknek a sorába tartozik a kultúra elmélete is, amelynek néhány kérdésével könyvünk foglalkozik.

A könyvünkben vizsgált kérdések a kultúra elméletének két alapproblémája és kulcskérdése köré csoportosulnak. Az egyik problémacsoportot a kultúrának mint a valóság sajátos jelenségének általános meghatározása alkotja, a másikat a kultúrtörténeti tipológia problémaköre. E két kérdéscsoport a könyv szerkezetét is meghatározza. Az első rész a kultúra jelenségével foglalkozik, a második a kultúrtörténeti tipológia problémájával.

Említettük már, hogy a kultúra fogalmának megismerő funkciója – ha újabb (nem-axiológiai) értelmezését tekintjük – mindenekelőtt az emberi élettevékenység általános minőségi sajátosságát és az élet biológiai formáitól való különbözőségét rögzíti. A kultúra fogalmának a mai tudományban kialakult alapjelentéséből kiindulva és ezt rendszerezetten kifejtve arra a következtetésre jutunk, hogy az e fogalommal kifejezett jelenség nem más, mint az embereket sajátosan jellemző tevékenységi mód, és e tevékenység különböző termékekben tárgyiasult eredménye. A könyv első része elsősorban ennek a tételnek a megalapozásával foglalkozik. A kultúra elméletét – viszonylag önálló jelentősége ellenére – úgy tekinti, mint részét egy általánosabb elméletnek, a *szociális rendszer elméletének*, amelynek kiépítését a modern társadalomtudomány fejlődésének egész menete sürgetően követeli.⁴ Véleményünk szerint a napjainkban keletkező elméleti szociológiának éppen ezen az elméleten kell alapulnia. Megpróbáljuk megalapozni ezt a gondolatot.

Tartalmi oldaláról tekintve a mai szociológia tárgya az emberi tevékenység, valamint ennek feltételei és megvalósulási módjai. Az emberi

olyan *konceptió*, amelynek elvei szerint a marxista társadalomtudomány különböző ágait, köztük a szociológiát is, ki kell dolgozni. A nézeteknek ez a rendszere ugyanazt a megismerő funkciót tölti be a marxista társadalomtudományban, mint a darwinizmus a modern biológiában. A történelmi materializmus az egész marxista szociológia és társadalomtudomány konceptuális aspektusát fejezi ki (ahogy például a „történelmi idealizmus” az idealista társadalomtudomány – beleértve a szociológiát is – konceptuális aspektusát fejezi ki). Ezeknek az aspektusoknak az összekeverése szükségképpen akadályozza fejlődésében a marxista szociológiát, amelynek sok problémáját irodalmunk lényegében csak most kezdi rendszeresen feldolgozni. Ez teljes mértékben érvényes az általános elméleti szociológiára is, amely sok új kérdésre bukkant.

⁴ Könyvünk a társadalmi élet rendszerezett vizsgálatával foglalkozó szélesebb körű munka kultúra-elméleti része. Lásd E. Markarjan: A társadalmi élet rendszerezett vizsgálatának módszertani problémái. Doktori disszertáció. Moszkva 1967. (oroszul).

tevékenység szubjektumai azonban különfélék lehetnek, pontosabban, két ilyen szubjektum létezik: az emberi cselekvés *kollektív* és *egyéni* szubjektuma. Az első jelölésére a „szociális rendszer”, „csoport”, „társadalmi együttes” stb. fogalmát használja a szociológiai irodalom, a másodikat pedig a „személyiség” terminussal jelöli. Ennek megfelelően a mai szociológiának két egymást kiegészítő elméletet kell kiépítenie, amelyek egyfelől a *kollektív* cselekvés különböző szubjektumait fejezik ki, másfelől az *egyéni* cselekvés szubjektumát (személyiségelmélet).

A cselekvés kollektív szubjektumai igen sokfélék. Ezek mind olyan embercsoportok, amelyeknek cselekvései oly módon koordináltak, hogy a külső környezettel szemben meghatározott, valamilyen módon összehangolt rendszerként lépnek fel, amelynek specifikus magatartása nem redukálható a rendszert alkotó egyének magatartására. Ilyen szubjektumnak éppúgy tekinthetjük az egész társadalmat, mint annak különböző konkrét embercsoportjait: családot, hadsereget stb.

Az emberi cselekvés különböző kollektív szubjektumainak jellemzésére szolgáló általános elméletet könyvünkben „a szociális rendszer elméletére” és „a társadalmi csoportok elméletére” osztjuk fel. Ez az osztályozás nagyonis feltételes, és az a célja, hogy különválasszon két kérdéscsoportot. Az első csoportba tartozó kérdések a társadalmi élet egészének mint a valóság sajátos szerveződési típusát kifejező szociális organizmusnak a jellegzetességeivel kapcsolatosak; a másikba pedig azok tartoznak, amelyek a cselekvés általános kollektív szubjektumát, a „szociális rendszert” alkotó különböző csoportok jellemzésével fűgnek össze.

Az emberi cselekvés kollektív és egyéni szubjektumai egyaránt rendkívül bonyolult képződmények, s a legkülönfélébb nézőpontokból vizsgálhatók. A kultúra elméletét az a nézőpont érdekli, amelyik a különböző társadalmi csoportokat és a személyiséget jellemző specifikus tevékenységi módokra, valamint a tevékenységet megvalósító különböző eszközökre és mechanizmusokra összpontosítja a figyelmet. Éppen ez a nézőpont alkotja a kultúra általános elméletének közvetlen kutatási tárgyát.

Könyvünkben a kultúra elméletének csak azokat a kérdéseit fogjuk érinteni, amelyek a *szociális rendszernek* (a szociális organizmusnak) mint az emberi cselekvés általános kollektív szubjektumának tevékenységi módjával kapcsolatosak. A személyiség problémájával közvetlenül nem foglalkozunk. Ezt teljesen megengedhetőnek tartjuk, mivel a szociális rendszer elmélete és a társadalmi csoportok elmélete szerves kap-

csolatban van ugyan a személyiség elméletével, tárgyaik mégis különböznek, ha nem tévesztjük szem elől a cselekvés kollektív és egyéni szubjektumai közti különbséget. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy bár ezek az elméletek – mint említettük – „kölcsonösen kiegészítik egymást”, ez korántsem azt jelenti, mintha elméletileg és logikailag egyenrangúak volnának. A szociológiai elmélet felépítésének alapja és kiindulópontja természetesen a szociális rendszer elmélete, mert csak ennek fényében válik érthetővé a személyiség is mint meghatározott jelenség.

*

A kultúra fogalma új, „nem-axiológiai” értelmezése általános szociológiai síkon különösebb logikai ellentmondás és nehézség nélkül elfogadható és vizsgálható. E fogalomnak a történelemkutatásban való alkalmazásával azonban már másképp áll a dolog. Olyannyira, hogy túlzás nélkül a XX. század társadalomtudományának legnehezebben megoldható problémái közé sorolhatók azok a problémák, amelyekkel a kutatók szembe találták magukat, amikor megkísérelték a kultúra fogalmának ezt az új értelmezését következetesen alkalmazni a történelmi megismerés szférájában.

A kultúratudományban jelentkező „axiologizmusnak” – ahogy mi értelmezzük – az a lényege, hogy az emberi létezés különböző módjait egy meghatározott értékorientáció szerint „kulturáltakra” és „kulturálatlanokra”, „magasabbrendűekre” és „alacsonyabbrendűekre” osztotta fel. Ez az axiológiai értelmezés az emberi lét valamely kiválasztott módját mintának, más történelmileg kialakult kultúrák vonatkoztatási és osztályozási alapjának tekintette és ezzel óhatatlanul a történelem sok tekintetben önkényesen hierarchikus sémáinak megkonstruálásához vezetett. A történelmileg kialakult kultúrák efféle axiológiai, értékelő értelmezésének világos példája az europocentrikus nézetrendszer, amely az európai népeknek a legutóbbi évszázadban kiformalódott létezési módját tekinti a kultúra mércéjének.

A kultúra effajta értelmezésének korlátozott voltát és tarthatatlanságát sok XX. századbéli kutató tökéletesen felismerte. De milyen út vezet a különböző történelmi kultúrák axiológiai szemléletének leküzdéséhez egyáltalában, tekintet nélkül arra, hogy az milyen *egocentristikus* formáját ölt? Úgy látszott, hogy nincs más út, mint amit a kul-

túra „nem-axiológiai” értelmezésének logikája maga diktál: tudniillik az emberi lét összes történelmileg adott módjainak egyenlősítése és olyan alapon való vizsgálatuk, mint amelyek egyenértékűek és ekvivalensek. Ezt az utat járta a hagyományos europocentrizmus bírálataiban a XX. századi nyugati kulturológia sok képviselője. Hiba a kultúrákat „magasrendűekre” és „alacsonyrendűekre” osztani, mert alternatívitásukban valamennyien történelmileg kialakult ekvivalens módjai az életnek, az emberi létezésnek. Ezen a tézisen alapul a XX. századi nyugati kulturológiának az europocentrikus nézetrendszer bírálata eredményeképpen létrejött irányzata. Könyvünkben ezt az irányzatot az „ekvivalens kultúrák” (civilizációk) koncepciójának nevezzük.

Ennek a fölöttébb tetszetős tézisnek a segítségével kísérelték meg az ekvivalens civilizációk koncepciójának képviselői (O. Spengler, A. Toynbee, R. Benedict, M. Herskowitz, F. Northrop és mások) az europocentrikus nézőpont uralmát előidéző optikai csalódás felszámolását és a megbomlott történelmi arányok kiegyenlítését. Kitént azonban, hogy a kultúrák ekvivalenciája elvének következetes érvényesítése elkerülhetetlenül a tudománnyal összeegyeztethetetlen evolúció-ellenesség és végletes relativizmus útjára viszi a kutatót, hiszen az eredmény az lett, hogy a paleolit kultúrák egy sorba kerültek egyenértékűekként a mai társadalmakkal.

Ezt az álláspontot, amely természetes következménye az ekvivalens kultúrák koncepciójának, az utóbbi évtizedben mind gyakrabban bírálták a nyugati kulturológiai irodalomban is, ahol ez a koncepció a XX. század első felében csaknem végig uralkodó volt. Ahhoz azonban, hogy a bírálat termékeny legyen, nem elég egyszerűen elvetni a koncepció képviselőinek következtetéseit, hanem a problémát magát, amely ezt a koncepciót életrehívta, kell megérteni, gondosan elemezve a koncepció alapvető fogalmi apparátusát, kimutatva róla, hogy mennyire képes a kulturális-történelmi valóság adekvát kifejezésére.

Erre tesz kísérletet könyvünk második részének első két fejezete. Az ekvivalens kultúrák koncepciójában rejlő alapl dilemma a következő: egyrészt a kultúra fogalmának „nem-axiológiai” értelmezése, ha következetesen tartjuk magunkat hozzá, természetes módon megköveteli az emberi létezés történelmileg kialakult valamennyi módjának „egyenjogúsítását”, másrészt viszont ez az egyenlősítés elkerülhetetlenül felszámolja a modern tudomány egyik legfontosabb alap gondolatát, a fejlődés eszméjét, mivel minden kultúrtörténeti rendszer az egymás mellé rendeltség, az alternatív ekvivalencia jellegét ölti.

Hol kell hát a kiutat keresnünk ebből az ellentmondásból, és van-e egyáltalán kiút? Véleményünk szerint ezt az ellentmondást, amelybe az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői keveredtek, elsősorban az okozza, hogy egy rendkívül fontos körülményt figyelmen kívül hagytak: azt ti., hogy egy történelmileg adott kultúra bonyolult képződmény és nem tűri az egysíkú meghatározást. Közelebbről: ezek a kutatók szem előtt tévesztették, hogy a történelmileg adott kultúra fogalma logikai felépítését illetően minőségileg különböző lehet, s tükrözheti egyrészt az emberek kulturális-történelmi gyakorlatának helyi kifejezési formáját, másrészt e gyakorlat általános tartalmát. Így a probléma lényege az, hogy e két elem közül csak az elsőt (a kultúra megnyilvánulásának helyi formáját) van jogunk *egyenértékűnek* tekinteni (abban az értelemben, ahogyan ezt a fogalmat a jelen összefüggésben használjuk) a különböző kultúrtörténeti együttesekkel. Ami a kulturális-történelmi gyakorlat közös típusát kifejező második elemet illeti, ez ebben az értelemben nem sorolható az „egyenértékűség” fogalma alá és másképp vizsgálándó. Ennek a két minőségileg különböző és minden konkrétan adott kultúrtörténeti rendszerben meglevő elemnek az összekeverése vezette szükségképpen feloldhatatlan ellentmondásokhoz az ekvivalens kultúrák elméletének képviselőit.

Ez azonban a vizsgált problémának csupán az egyik oldala, amely lehetővé teszi, hogy megállapítsuk az említett koncepció képviselőinek gondolkodására jellemző közös logikai szerkezetet. Nem kevésbé érdekes e koncepció ismeretelméleti meghatározottságának kérdése. Megjegyezzük, hogy az adott esetben elvonatkoztatunk a kérdés osztályideológiai és társadalomlélektani oldalától, amely egy külön oldalát alkotja a kutatásnak.⁵ Munkánk általános irányvonala következtében bennünket most pusztán a kérdés tudományos-módszertani oldala érdekel, amely elvezet ahhoz a problémához, hogy mi az általános világnézeti elvek szerepe és jelentősége a megismerési eszközöknek a történelemkutatásban alkalmazott rendszerében. Ez az elvonatkoztatás teljesen jogos, mert a tudományok módszertanának megvan a maga viszonylag önálló kutatási tárgya, és ennek megfelelően teljesen határozott szempontja van a tudományos megismerés szférájának vizsgálatához. Ezzel kapcsolatban lesz néhány magyarázó megjegyzésünk, hiszen „a tudományok módszertanának” fogalma a legkevésbé sincs ki-

⁵ A kérdésnek ezt az oldalát egy másik munkánkban vizsgáltuk, O. Spengler és A. Toynbee történetfilozófiai rendszereinek példáján. Lásd *E. Markarjan: A helyi civilizációk koncepciójáról*. Jereván 1962. (oroszul).

elégítően meghatározva, jöllehet a mai tudományos irodalomban szélsőkorúen elterjedt.

A tudományt különböző szempontból vizsgálhatjuk: például szociológiai szempontból, mint az emberi tevékenység sajátos intézményesített szféráját a tevékenység más szféráival való kölcsönviszonyában. Vizsgálhatjuk a tudományt a tárgya tanulmányozásához és gondolati reprodukciójához egy bizonyos rendezett tudásanyag formájában rendelkezésre álló megismerési eszközök összessége szempontjából is. Ez a szempont érdekli a tudományok módszertanát mint az ismeretek viszonylag önálló területét. A tudomány megismerési eszközeinek állományán a megfelelő elméleteket és az ezeket kifejező fogalomkészletet értjük; továbbá a tárgy tanulmányozásának meghatározott logikai eljárásait, amelyek a tulajdonképpeni módszereket és metodikát alkotják; a kutatási műveletek rendjét; a tudomány nyelvét; egyszóval a tudomány rendelkezésre álló eszközök egész apparátusát, amely lehetővé teszi közvetlen funkcióinak megvalósítását. A megismerési eszközöknek ez az arzenálja a funkcionálisan összefüggő elemek bonyolult rendszere, amely speciális kutatást kíván. Ez a rendszer a közvetlen tárgy annak a tudományos területnek, amelyet a mai irodalom a tudomány-metodológiának vagy a tudományos megismerés módszertanának nevez. Ennek az értelmezésnek megfelelően az adott tudományos területet úgy határozhatjuk meg, mint a kutatási folyamatnak és a tudományos ismeretek felépítésének megvalósítását szolgáló eljárások és eszközök megfelelően rendezett rendszeréről szóló tanítást.

A tudomány-metodológia tárgyát gyakran a tulajdonképpeni kutatási módszerek összességére, a kutatási eljárások rendszerére korlátozzák. Így azonban szem elől tévesztik, hogy a kutatási folyamat egyik legfontosabb elemét maguk a tudományos elméletek, az elméleti elvek alkotják, amelyekkel egy-egy tudomány rendelkezik. A tudományos elmélet a kutatási folyamat legfőbb eredménye, amely mint ilyen újra meg újra a megismerés eszközeként működik. Többek közt éppen ebben áll az elmélet és a módszer egysége. Ha az elméleti nézetek rendszere nem tölti be többé megismerő funkcióját, óhatatlanul a tudomány ballasztjává válik. A mai tudományok fejlődésének szükségletei határozottan megkövetelik a tudományos elméletek és alapelveik módszertani elemzését. Az elméleti nézetek rendszerének módszertani elemzése elsősorban azt jelenti, hogy megállapítjuk, mennyire hatékony ez a rendszer a tudomány előtt álló problémák megoldásában, annak a megismerő funkciónak megfelelően, amelynek betöltésére hivatott. Hi-

szen a tudomány elméleti alkotóeleme nem valamiféle differenciálatlan egész, hanem különböző absztrakciós szintet és a kutatás tárgyának eltérő általánosítási típusát képviselő elméleti konstrukciók egészet alkotó és bonyolult rendszere.

Mi tehát az általános, világnézeti elvek szerepe és jelentősége a társadalomtudomány és különösen a kultúrtörténeti kutatások terén használatos megismerési eszközök rendszerében? Fontos feladat ezeknek az elveknek a gondos módszertani elemzése, annak megállapítása, mennyire hatékonyak ezek az elvek a modern társadalomtudomány kardinális elméleti problémáinak megoldásában. Ugyanis ezeknek az elveknek az alapján dolgozzák ki azokat a tudományos kritériumokat, amelyek segítségével a kutató tájékozódni tud a konkrét társadalomtörténet tarkaságában, és többek közt képes meghatározott módon összehasonlítani a különböző társadalomtörténeti rendszereket. Ha ebben az összefüggésben válaszolunk arra a fenti kérdésre, hogy mi alapozta meg ismeretelméletileg az ekvivalens kultúrák koncepcióját képviselők gondolkodásmódjának általános logikai szerkezetét, teljes meggyőződéssel azt mondhatjuk, hogy ezt közvetlenül a különböző kultúrtörténeti rendszerek egybevetésének idealista kritériumaiban kell látnunk.

Ennek abban találjuk a magyarázatát, hogy az idealista módon gondolkodó kutató, ha meg akarja magyarázni a társadalmi élet egységét és teljességét, közvetlenül ennek az életnek a szellemi szféráira hivatkozik, főleg az olyan szellemi értékek rendszereire, amelyek a legegységesebbek és legsajátságosabbak a különböző népek kultúrtörténeti gyakorlatában. Végeredményben az idealisták nem annyira a történelmi rendszerek tartalmára összpontosítják figyelmüket, mint inkább ezek formai sajátosságaira, megnyilvánulási stílusára, más szóval, általános szellemi „fiziognómiájukra”. Gondolkodásmódjának természete folytán az idealista ezekben a formai sajátosságokban kénytelen fellelni az egyedüli alapot, amelyről eljuthat a társadalomtörténeti együtteseknek és összehasonlításuk kritériumainak egységéhez. Így azok az ismérvek, amelyek segítségével a különböző népek kultúrtörténeti gyakorlatának csupán a helyi kifejezési formáit van jogunk egységbe foglalni, olyan ismérvekként jelennek meg, amelyek alapján a társadalomtörténeti együtteseket egészben véve egységesíthetjük. Ez az elméleti perspektíva, amelyet az idealista történetiszemlélet teremtett meg, azzal a következménnyel jár, hogy az ekvivalens kultúrák elméletének képviselői összekevernek két különböző elemet, amelyek minden konkrétan adott

kultúrtörténeti rendszerben megvannak: a rendszer megnyilvánulásának helyi formáját kifejező elemeket és a rendszer általános típusát kifejező elemeket.

Könyvünkben áttekintjük a nyugati kulturológia újabb evolúciós irányzatait is. Ezek képviselői igyekeznek leküzdeni az ekvivalens kultúrák Nyugaton oly régóta uralkodó koncepcióját. Az evolúciós irányzatok kritikai elemzésével igyekszünk kimutatni, hogy az ekvivalens kultúrák elmélete csak a társadalmi-gazdasági alakulatokról szóló tanítás álláspontjáról küzdhet le következetesen, mert csak ez adhat megbízható kritériumokat a különböző társadalomtörténeti rendszerek összehasonlításához, minőségi különbségeik megállapításához, illetve egytípusú képződményekként való vizsgálatukhoz. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy a társadalmi-gazdasági alakulatokról a marxizmus klasszikusai által kidolgozott tanítást (éppúgy, mint a történelmi materializmust a maga egészében) semmiképpen sem szabad azonosítanunk ennek dogmatikus értelmezésével, amely történelmi irodalmunkban a harmincas-negyvenes években meggyökeresedett. A formációelmélet dogmatikus értelmezésének az volt az alapvető fogyatékosága, hogy nagyon kevésbé indult ki a történelemkutatás gyakorlatából, és sok tekintetben mellőzte az emberiség történelmének tanulmányozása során felmerült problémákat és nehézségeket. Holott minden elméleti nézetrendszer tudományos-módszertani értékét éppen az határozza meg, hogy milyen mértékben indul ki az általa képviselt tudásterület megismerési feladataiból, mennyire hatékonyan mozdítja elő a kutatók előtt felmerülő problémák megoldását.

Bár vázlataink egészében véve pozitív jellegűek, igen nagy figyelmet fordítunk a vizsgált kérdésekkel kapcsolatos különböző álláspontok bírálatára is. Munkánkban a problémák vizsgálata többnyire párosul az adott kérdésekre vonatkozó legérdekesebb mai nem-marxista koncepciók kritikai elemzésével.⁶ Emellett bíráljuk a történelmi-materialista koncepciót vulgárisan értelmező álláspontokat is.

A nem-marxista koncepciók kritikai elemzése során elsősorban a szigorú argumentáció szükségességéből indultunk ki, az olvasó figyelmét a megismerésnek azokra a valóságos problémákra összpontosítva, amelyekből az elemzett koncepciók szerzői kiindultak. A nem-marxista koncepciók vulgáris, dogmatikus bírálata mérhetetlenül nagy

⁶ A kultúra elméleti problémáival foglalkozó nyugati nem-marxista irodalom általános helyzetéről lásd J. Stajerman: A kultúra problémái a nyugati szociológiában. Voproszi filozofii, 1967. 1. sz.

ideológiai és tudományos kárt okozott. Hiszen a kutatás kritikai és pozitív oldala szervesen összefügg, s így a vulgáris, a nem kielégítően argumentált bírálat szükségképpen megmutatkozik a problémák pozitív, konstruktív kidolgozásában is, arról nem is szólva, hogy az efféle bírálat következményeképpen sok fontos kérdés teljesen kiszorul a marxista társadalomtudomány látóköréből. A nem-marxista koncepciók kritikai elemzése során ezért állandóan arra törekedtünk, hogy először is kellő teljességgel és pontossággal fejtsük ki a megvizsgált álláspontot a bennünket érdeklő kérdésben, képet adva az olvasónak az adott álláspont alapjául szolgáló legfontosabb fogalmakról és kutatási módszerekről; másodszor, hogy kifejtsük azokat a reális tudományos problémákat, amelyekből a szóban forgó elméleti konstrukciók kinőttek; s végül harmadszor, hogy amennyire csak lehetséges és szükséges, megkíséreljük pozitív módon is szemügyre venni e problémák közül a legfontosabbakat.

Első rész

A KULTÚRA JELENSÉGE

AZ EMBEREK TÁRSADALMI ÉLETE MINT A SZERVEZET SAJÁTOS TÍPUSA

1. A kérdés feltevése

A „szervezet” fogalma, akárcsak a „rendszer”, „struktúra”, „funkció” fogalma, a modern tudomány alapvető kategóriái közé tartozik. Napjainkig a többi fent említett fogalommal együtt speciálisan vizsgálták irodalmunkban, főleg a kibernetika és a természettudomány keretében; pedig a társadalomtudományokban sem kisebb a jelentősége.

A társadalmi élet szervezetének problémája rendkívül sokrétű, és sokféle aspektusából, az absztrakció különböző szintjein vizsgálható. Ezek közül alapvető és meghatározó az az aspektus, amely az emberek társadalmi életét mint igen *specifikus szervezettel* rendelkező, sajátos történelmileg létrejött *negentropikus rendszert* jellemzi.

A szovjet szociológiai irodalom egyik lényeges fogyatékosága, hogy hosszú időn keresztül mellőzte a társadalmi élet speciális kutatását az absztrakciónak ezen a szintjén. Ennek a helyzetnek felelt meg az a sok szerzőnél és az oktatási gyakorlatban elég szilárdan meggyökeresedett előítélet, hogy nem beszélhetünk „társadalomról általában”. Ezt az álláspontot, amely dogmatikusan fogta fel Marx és Lenin néhány kijelentését, irodalmunk már joggal megbírálta.¹ Hibás volta kétségen felül áll.

Az emberek társadalmi életére vonatkozó tudományunk, minden

¹ Lásd G. Glezerman: A társadalmi fejlődés törvényeiről. Moszkva 1960. 18–20. old. (oroszul); V. Tugarinov: A történelmi materializmus kategóriáinak összefüggéséről. Leningrád 1958. 87. old. (oroszul).

más tudományhoz hasonlóan, a kutatás tárgyának legkülönbözőbb megközelítési szintjeit és általánosítási típusait kifejező absztrakciók rendszere.² Szükségszerűen előfeltételezi tárgyának mind rendkívül széles körű jellemzését, mind pedig a rá vonatkozó konkrétabb ítéleteket, főleg azokat, amelyek e tárgy különböző történelmi állapotait és módosulásait fejezik ki.

A társadalomtudomány általános tárgyának jellemzése szükségszerűen az absztrakció teljesen meghatározott szintjét előfeltételezi. Ezt a szintet az a szükségszerűség írja elő, hogy az emberek társadalmi életének szféráját, mint sajátos rendszerszerű egységet, külön kell választanunk a környező tárgyi világtól. Ezt a feladatot pedig csak abban az esetben végezhetjük el, ha figyelmünket nem a kutatás tárgyának valamely *történelmi* jellegzetességére összpontosítjuk, hanem a tárgy *legáltalánosabb* jegyeire, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalmi életet úgy ragadjuk meg gondolatilag, mint a tevékenység szervezetének meghatározott típusát. Mint bármely más esetben is, a tárgynak ilyen természetű elkülönítése és jellemzése logikai szempontból a rendszerezetten kidolgozott elmélet felépítésének kiindulópontja és meghatározója.

A társadalmi élet természetének meghatározásával, meghatározó specifikus sajátosságainak és viszonyainak megállapítása a társadalomtudomány legsarkalatosabb elméleti problémája. Kézenfekvő, hogy ez a probléma nem oldható meg kielégítően mellékesen odavetett megjegyzésekkel. A kérdés rendszerezett és sokoldalú tanulmányozást igényel, már csak azért is, mert éppen a kutatásnak ez a szintje teszi lehetővé a társadalomtudomány általános alapfogalmainak és alapelveinek meghatározását. Különösen érezhető az ilyen kutatások szükségessége napjainkban, amikor a tárgyak speciális és rendszerezett vizsgálá-

² A tudomány tárgya (és módszere) jelentését tekintve összetett fogalom. Ezzel kapcsolatban főleg azt kell szem előtt tartanunk, hogy a *tudomány tárgyának* értelme, mint olyan *tevékenységi szféráé*, amelyre a megismerés folyamata irányul, csak egyike az adott terminus használatos alapjelentéseinek. Ebben a jelentésében a fogalom a tudomány egyik vagy másik területének (például a társadalmi jelenségek szférájának) általános, helyesebben, *potenciális* tárgyát fejezi ki, amelyet meg kell különböztetnünk a tudományos kutatás *közvetlen, aktualizált tárgyától* (például a szociológia, a néprajz, a földrajz tárgyától). Az adott esetben a tudományok tárgyainak két minőségileg különböző általánosítási formájával van dolgunk. Ezt a két különböző jelentést az irodalomban terminológiailag néha úgy jelölik, mint a tudomány „objektumát” (a mi szóhasználatunkban ez a „potenciális” tárgy) és a tudomány „tárgyát” (nálunk: „közvetlen”, „aktualizált” tárgy).

latában a tárgyak *szervezetére* irányuló kutatások egyre inkább a tudományos gondolkodás uralkodó tendenciáját fejezik ki.

A szóban forgó probléma megfogalmazásával kapcsolatban a kutatóban önkéntelenül is felvetődik a kérdés: melyik az az általános módszer, amelynek segítségével feltárható és értelmezhető az ember társadalmi életének belső természete és a rá jellemző specifikus szervezeti típus. Vajon a tárgy leglényegesebb jegyeinek egyszerű kiemelése és rendszerezése útján kell-e a kutatásnak haladnia, vagy pedig csak úgy oldható meg a feladat, ha egy döntő, kulcsfontosságú ismérvet állapítunk meg, amely lehetővé teszi, hogy a társadalmi élet különböző oldalait és egyéb specifikus jegyeit belső alapjukra vezessük vissza és rendszerszerű egységükben értelmezzük őket? Így fogalmazhatjuk meg röviden az adott problémát.

A társadalmi élet valódi elméleti elemzése csak akkor lehetséges, ha a kutatás második útját járjuk, hiszen az első út természeténél fogva *konstatáló-leíró* jellegű. Potenciális lehetőségei elvileg csupán arra alkalmasak, hogy leírjuk és rendszerezzük a társadalmi rendszernek a gondolkodás számára aránylag könnyen megragadható minőségeit és tulajdonságait, működésének és fejlődésének egyik vagy másik mechanizmusát.

A kutatás tárgya belső természetének meghatározására törekedve a társadalmi élet számos kutatója tudatosan vagy tudattalanul valamilyen meghatározó strukturális egység előzetes kiemelése útján haladt, s ezt az egységet úgy tekintették, mint ami kulcsot ad az egész társadalmi totalitás megértéséhez. A társadalomtudományi megismerés szempontjából ezek a kísérletek különböző jelentőségűek voltak, de egy kivételével mind sikertelenül végződött, legalábbis a kutatásnak az adott esetben meghatározó célját tekintve, azt tudniillik, hogy az emberek társadalmi életének belső természetét úgy fogják fel, mint történelmileg létrejött sajátos rendszert. Mindezek a próbálkozások alkalmatlanoknak bizonyultak arra, hogy kitörjenek a hagyományos zsákutcákból, amelyekbe a társadalmi gondolkodás óhatatlanul beletévedt, s kidolgozzák a társadalmi élet szférája kutatásának minőségileg új, módszertanilag hatékony elméleti alapjait. Egyetlen koncepciónak sikerült csak ezt a feladatot elvégeznie és kijelölnie a megoldás minőségileg új medrét: a nézetek történelmi-materialista rendszere, amelyet Marx és Engels alkotott meg.

A társadalmi élet belső természetének megértéséhez és ezzel összefüggésben a történelmi materialista koncepció óriási módszertani jelen-

tőségének érdeme szerinti értékeléséhez elsősorban azt az alapot kell világosan megállapítani, amelyről kijelölhető a társadalmi egésznek a kutatás számára kiindulásul szolgáló strukturális egysége. Az emberi élettevékenység ugyanis rendkívül összetett, és különböző szempontok szerint, a megismerés előtt álló konkrét feladattól függően, tagolható alkotó elemeire.

A társadalmi élet szférája véleményünk szerint elsősorban három alapvető szempont alapján fejezhető ki strukturálisan: 1. a *társadalmi rendszer* szempontjából, vagyis annak a viszonylat-rendszernek az alapján, amely az egyének és csoportjaik között alakul ki, amelyekben élettevékenységük folyamatában egyesülnek; 2. a *kultúra szervezete* szempontjából, vagyis azoknak a sajátosan emberi eszközöknek és eljárásoknak alapján, amelyek segítségével az emberek tevékenysége megvalósul, s végül 3. *magának a tevékenységnek* a szervezése szempontjából, amely a társadalmi élet fenntartásához szükséges feladatok megoldására irányuló, különféle társadalmilag koordinált emberi erőfeszítéseket fogja át. A kutatott szférát az első esetben *társadalmi struktúrája* szempontjából vizsgáljuk, a másodikban a *kultúra struktúrája*, a harmadikban a *tevékenység struktúrája* szempontjából.

A vizsgálat említett síkjainak értelmét azoknak a problémáknak a fényében érthetjük meg, amelyek a *szociális rendszernek* mint az emberi cselekvés általános kollektív szubjektumának tanulmányozásával függnek össze. A „szociális rendszer” fogalmát a legáltalánosabban mint a szükségleteik kielégítése végett meghatározott módon összekapcsolódó és koordináltan cselekvő emberi egyének halmazát határozhatjuk meg. Az így értelmezett szociális rendszert vizsgálhatjuk *felépítése* szempontjából, valamint sajátosan jellemző *tevékenységi módja* szempontjából. A társadalmi élet fentebb javasolt – tehát a *szociális szervezet*, a *kultúra szervezete* és a *tevékenység szervezete* szempontjából történő – tagolásában a vizsgálat első aspektusa a szociális rendszer *felépítését* fejezi ki, a második pedig e rendszer *tevékenységi módját*. A harmadik aspektusnak kell kifejeznie a koordinált emberi erőfeszítések alkalmazásának különböző területei közötti kapcsolatot.

A makroszociális rendszer sajátos kollektív (szociális) szervezet, vagyis az egyének szilárd és feltétlen egyesülése a funkciók specializálódásának és koordinálásának rendkívül bonyolult rendszerével. Ez a rendszer akaratlanul is emlékeztet az individuális organizmus tevé-

kenységére, és éppen ebben az összefüggésben ad voltaképpen alapot erre az analógiára.

Marx és Lenin nemegyszer hangsúlyozta a társadalmi életnek ezt a tulajdonságát; ennek ellenére a marxista irodalom korántsem fordított kellő figyelmet a „szociális szervezet” fogalmára, e fogalom által felvetett problémákra. Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyeznünk, hogy az emlősök közül egyedül az ember esetében figyelhető meg olyan egyesülés, amelyet kollektív szervezetnek nevezhetünk. Ilyen egyesülések csak a rovarok (termeszek, hangyák, méhek) világában ismeretesek, ezek azonban *kizárólag biológiai természetű* kollektív szervezetek, ahol az egyedeknek különböző funkciók elvégzésére való specializálódását és fáradozásaiknak az individuális szervezet működésére emlékeztető koordinálását tisztán biológiai mechanizmusok szabályozzák, mint például a nemi ösztön elfojtása az egyedek többségénél.

Annak, hogy biológiai természetű kollektív szervezet csak a rovarok világában fordul elő, elsősorban az az oka, hogy „szigorú” viselkedési program jellemzi őket, amely az információnak az ösztönmechanizmus segítségével történő átörökítését tételezi fel. A rovaroknak alig van képességük a kerülő utat jelentő (önálló) döntésre. Főleg az örökletesen programozott ösztöntevékenység jellemzi őket, ennek keretében pedig viselkedésük a maga egészében eleve meghatározott. Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy azok a biológiai természetű, állandó és feltétlen kollektív egyesülések, amelyeket joggal sorolunk a „kollektív szervezet” fogalma alá, elvileg kétségkívül csak akkor lehetségesek, ha a viselkedés átörökített „szigorú” programjának teljességgel uralkodó szerepe van.

A magasabb rendű állatok viselkedési programjai nincsenek ennyire szigorúan rögzítve, hiszen ezekben az állatokban megvan az a képesség, hogy a feltételes reflexek mechanizmusa segítségével rugalmasabban és plasztikusabban alkalmazkodjanak környezetükhöz. Ezért nyilván lehetetlen, hogy ilyen egyesülések létrejöjjenek köztük. Ennek az a magyarázata, hogy azoknak az élőlényeknek az esetében, amelyeket az örökletes viselkedési program mellett jelentős mértékben a viselkedésnek tanulással és egyéni tapasztalással kialakított típusai is jellemeznek, a „kollektív szervezetek” meglétének az az előfeltétele, hogy az egyedek rendelkezzenek azoknak az eszközöknek a sajátos, *egyedekfeletti* és *nem-organikus* rendszerével, amely a cselekvésüket programozó és a kollektív egyesülés szempontjából lényeges információt felhalmozza, tárolja és nemzedékről nemzedékre továbbadja. Ilyen eszköz-

rendszer azonban az élet szerveződésének biológiai elvei alapján nem jöhet létre, ez a kollektív élet szervezetének minőségileg új elveit igényli. Ennek az életszervezetnek a sajátos eszközeit a tudat, valamint a tudaton alapuló különböző intencionális (szimbolikus) jelrendszerek alkotják. Éppen ezeknek a jelrendszereknek – az információ felhalmozását, tárolását és továbbítását szolgáló eszközöknek – a révén válik lehetővé olyan viselkedési programok kidolgozása, amelyek biztosítani tudják a kollektív szervezet működését és fejlődését, s nem merev, átöröklött jellegűek, mint a hangyák, természetek, méhek kollektív szervezeteinek programjai.

Az emberi társadalomnak ilyen viselkedési programja van. A sajátosan emberi viselkedést nem az átöröklés programozza, hanem a hagyományok útján (a megfelelő jelrendszerek és főleg a nyelv révén) megszilárdított viselkedési típusok, amelyeket a társadalom tagjai a tanulás (szocializáció) sokrétű folyamata során sajátítanak el. Így az embereknek ebből a szempontból nem egyszerűen az a megkülönböztető sajátosságuk, hogy viselkedésük – forrását tekintve – *szerzett* jellegű (a magasabb rendű állatok esetében a tanulással és egyéni tapasztalással szerzett viselkedési típusok elég jelentős szerepet játszanak), hanem az, hogy a megfelelő viselkedési típusokat képesek a hagyománynak, ennek a sajátosan emberi jelenségnek a segítségével megszilárdítani, ami egészen új lehetőségeket teremt a tevékenység nem-örökletes programozása számára, fölöttébb szilárd és feltétlen kollektív egyesülések keretében.

Az emberek társadalmi élete szintén kollektív szervezet, de már nem biológiai, hanem szociokulturális természetű. A működését és fejlődését biztosító specifikus mechanizmusok és eszközök, köztük az információ megszilárdításának, tárolásának és továbbításának eszközei (szimbolikus vagy jelrendszerek) *nem-biológiailag* kidolgozott természetűek.

A mai társadalomtudományban a kultúra fogalma éppen ezt a mechanizmus- és eszközrendszert van hivatva kifejezni, amely a hagyományban megrögződő jellege folytán tanulással aktualizálódik és válik általánosan elfogadottá (a szociális rendszer egésze vagy az e rendszerbe tartozó különböző embercsoportok keretében). Ha ebből a szempontból akarjuk jellemezni a kultúrát mint a valóság sajátos jelenségét, azt mondhatjuk, hogy kultúrán a legszélesebb általános szociológiai értelemben azt a különleges eszközrendszert kell értenünk, amely lehetővé teszi, hogy egyrészt mesterségesen megalkotott közvetítő lán-

szemek, „közvetítő-szervek” (munkaeszközök) révén minőségileg megváltoztassuk a környezethez való s az egyed természetes szervei által megvalósított közvetlen alkalmazkodási viszonyok általános biológiai törvényszerűségeit, másrészt, hogy az ösztönmechanizmust mint a kollektív élet szervezetének az élőlények társulásaiban általános elvét meghaladjuk. Ebből a szemszögből az ember által *nem-biológiailag* kidolgozott és a *kultúra* világában megtestesülő rendszer két alapvető aspektusban tölti be funkcióit: a társadalom (mint a cselekvés kollektív szubjektuma) és a külső természeti környezet közötti kölcsönhatásban, valamint maguknak az emberi egyéneknek a kölcsönviszonyaiban, ahol is megfelelőképpen szabályozza, koordinálja és irányítja a társadalmi jelentőségű célok elérésére irányuló cselekvéseiket.³

Ha a társadalmi életet, mint specifikus rendszert, az egységét megteremtő mechanizmusok szemszögéből kívánjuk általánosságban jellemezni, azt mondhatjuk, hogy a szociális rendszer egysége az adott rendszert alkotó egyének kapcsolatainak és viszonyainak *intézményes* egysége. Ez a jellemzés azt a rendkívül fontos és egyetemes eszközt tartja szem előtt, amely biztosítja a tevékenység legkülönbözőbb szféráiban kifejtett emberi erőfeszítések koordinálását és az emberek viselkedésének ehhez nélkülözhetetlen standardizálását. Ez a mechanizmus az emberek közötti viszonyok *intézményesítése*, amelynek az a lényege, hogy az emberi tevékenység mindegyik szférájában, ahol a cselekvő egyének viszonyai meghatározott elrendeződést és szervezetet követelnek, ez utóbbi a megfelelő *viselkedési szabályok* (modellek) és *a szabályok betartását biztosító eszközök* kidolgozása révén érhető el.

Ha ezzel kapcsolatban konkretizálni akarjuk a szociális rendszer fenti meghatározását, azt mondhatjuk, hogy ez a cselekvés kollektív szubjektuma, amelynek működését és fejlődését (a biológiai természetű kollektív szervezetektől eltérően) a kultúra rendkívül sokarcú és sokrétű világában megtestesülő, nem-biológiai módon kidolgozott eszközök rendszere biztosítja. Ezt a meghatározást azonban, bár egy rendkívül fontos sajátosságát rögzíti az emberek társadalmi életének mint a valóság sajátos szervezeti típusának, semmiképpen sem szabad elégségesnek tartanunk, ha meg akarjuk érteni ennek a szervezetnek a belső ter-

³ Mellesleg szólva, csak ennek a kultúra világában megtestesülő, *nem-biológiailag* kidolgozott eszközrendszernek a segítségével volt leküzdhető a tisztán biológiai természetű kollektív szervezetek egyedeinek viselkedési automatizmusa, és vált lehetővé a személyiségnek, ennek a tisztán emberi jelenségnek a létrejötte.

mészetét. Ez a meghatározás a *konstatáló ítéletek* sorába tartozik, amelyek elvileg csak arra alkalmasak, hogy rögzítsék a vizsgált objektum megfelelő jegyeit, de arra már nem, hogy ezeket a jegyeket genetikusan is megmagyarázzák.

Ebben az összefüggésben rendkívül fontos szem előtt tartanunk, hogy a kultúra bármennyire is fontos feltétele az emberi élettevékenységnek, lehetetlen a társadalmi életet mint a szervezet specifikus típusát megérteni, ha közvetlenül a maga egészében vesszük szemügyre, vagy akár ha különböző elemeit vizsgáljuk, bármily fontosak legyenek is ezek. A „kultúra” fogalmának az emberi élettevékenységet kell ennek sajátos megvalósulási módja szempontjából kifejeznie. Ezért a kultúra különböző elemeinek vizsgálata és elemzése elvileg alkalmas arra, hogy képet adjon az emberek együttműködéséhez és a sokrétű gyakorlatukban felmerülő legkülönbözőbb feladatok és problémák megoldásához szükséges különböző eszközökről és mechanizmusokról, például a munkaeszközökről mint a külső környezettel való kölcsönhatás eszközeiről, a nyelvről mint a kommunikáció sajátos eszközéről, az erkölcsi és jogrendszeréről mint az egyes emberek cselekvését szabályozó és koordináló eszközökről stb.

Az emberi tevékenység specifikus eszközeinek, a társadalmi élet működését és fejlődését biztosító mechanizmusoknak a megállapítása, leírása és elemzése a jelenkori társadalomtudomány legfontosabb feladatai közé tartozik. A kutatásnak ez a terve egymában azonban a legkevésbé sem elegendő ahhoz, hogy megoldjuk az említett feladatot, feltárjuk a társadalmi életnek mint specifikus szervezeti típusnak a belső természetét. Pedig ha ebből a szempontból tekintjük át a társadalomtudományi gondolkodás történetét, meggyőződünk arról, hogy éppen ennek jegyében történt a legtöbb kísérlet a jelzett probléma megoldására.

A társadalmi élet természetének magyarázatára törekedve a gondolat elsősorban az emberi tevékenység célkitűző jellegét kifejező specifikus jegyeknél időzött el, valamint azoknál az alapvető eszközöknél, amelyek révén ez a tevékenység megvalósul: a logikai-fogalmi gondolkodásnál, a beszédnél, akaratnál stb. Ezzel kapcsolatban a társadalmi gondolat fokozatos fejlődése során kialakult és szilárdan megrögződött az az illúzió, hogy az emberi társadalom minőségi sajátságosságának, genezisének és fejlődése mozgatóerőinek a megértéséhez a kulcsot közvetlenül a „szellemi” kultúra elemeinek szférájában, az emberi tevékenység értelmi-akaratni jellegében, a társadalmi tudat formáiban kell

keresnünk, amelyek a legkülönbözőbb szociális funkciókat töltik be: a környező valóságban való tájékozódás funkcióját, az emberek közötti érintkezés funkcióját, a kollektív élet szervezésének és integrálásának funkcióját. Ebben az illúzióban, amely a társadalomtudományi gondolkodás fejlődésének már korai szakaszaiban kialakult, kell látnunk az idealista társadalom- és történelemfelfogás egyik legfőbb elméleti alapját.

Ha ebből a szempontból értékeljük a társadalmi élet belső természetének megértésére irányuló társadalomtudományi kutatások általános módszertani lehetőségeit, meggyőződéssel jelenthetjük ki, hogy e kutatások premisszái lényegében csak a társadalmi élet kész, kialakult formáira, működésének egyik vagy másik mechanizmusára vonatkozó *konstatáló* ítéletekre adnak módot, de semmiképpen sem teszik lehetővé az objektum belső természetének feltárását. Erről meggyőző bennünket a vizsgált probléma szempontjából olyan jelentős koncepciók kritikai elemzése, mint Durkheimé, Cassiréré, Kroeberé, Sorokiné, Stammerlé és számos más kutatóé.⁴

A megismerési, elemzési lehetőségeknek hasonló korlátozottságát mutatja a technológiai-determinista koncepció is. Képviselői más oldalról közelítenek ugyan a társadalmi élet tanulmányozásához – ennek meghatározó elemét az anyagi technikában vélik felfedezni –, de elvileg ugyanabban a zsákutcában mozognak. E keretek meghaladásának és megismerési korlátai leküzdésének nem az a módja, hogy a „hangsúlyt” a „szellemi” kultúra elemeiről áttesszük az „anyagi” kultúra elemeire hanem a kutatás minőségileg új irányelvnek kidolgozása. Ennek az irányelvnek az *emberi tevékenység* elemzésén kell alapulnia. Éppen ennek az alapnak megfelelően kell kiválasztani azt a strukturális egységet, amiből a kutatás kiindul. E strukturális egység kiválasztását a társadalmi totalitás elméleti elemzése alapvető módszertani követelményének kell tartanunk, mivel nélküle a társadalmi élet egész szférájának belső alapjából való magyarázata, genezise okainak feltárása, specifikus vonásainak a maguk rendszerszerű egységében való kidolgozása teljesíthetetlennek bizonyul.

⁴ Lásd E. Markarjan: A társadalmi élet rendszerezett vizsgálatának módszertani problémái. 35–94. old.

2. A „tevékenység” fogalma és e fogalom szerepe a társadalmi élet tanulmányozásában

A „tevékenység” fogalmához hasonló általános fogalmak alkalmazását a tudomány valamely konkrét területén a legcélszerűbb azzal kezdenünk, hogy igen tág meghatározását adjuk. Úgy gondoljuk, helyes lesz a „tevékenység” fogalmát úgy meghatározoznunk, mint bármely életfolyamatnak a viselkedésben, azaz egy rendszer által realizált koordinált cselekvésekben kifejeződő aktivitását, amelyeknek alapja a környezethez való viszony és céljuk e rendszer szükségleteinek kielégítése. Minden tevékenység értelme szükségképpen az élet megőrzésére és fenntartására irányuló adaptív funkciója⁵, mivel e funkcióján kívül tekintve a tevékenység nem magyarázható meg tudományosan mint a valóság jelensége.

Az emberek társadalmi élete álláspontunk szerint teljes egészében a fenti meghatározás alá foglalható, mert ha keletkezésének és további fejlődésének alapvető ösztönzőit kívánjuk felkutatni és meghatározni,

⁵ Ideje, hogy teljes komolysággal megvitassuk szociológiai irodalmunkban a kérdést: milyen mértékben alkalmazható az „adaptáció” (alkalmazkodás) fogalma a társadalomtudományban. Nagyon fontos, hogy ennek során magából a problémából induljunk ki, nem pedig az ezt kifejező és biológiai asszociációkat ébresztő terminusból. A probléma pedig az, hogy az élet bármely formája, bármely életfolyamat elvileg csak akkor lehetséges, ha megfelelően „alkalmazkodik” a környezethez. Ezzel kapcsolatban az „adaptáció”, az „alkalmazkodás” (nem biológiai, hanem széles értelemben vett) fogalma nélkül teljességgel érthetetlen a társadalom genezisének folyamata.

E fogalmak tág értelmezésének célszerűsége azonnal világossá válik, mihelyt elvileg vetjük fel az emberi társadalomnak mint bonyolult dinamikus rendszernek a viszonyát a környezettel, amely szükségképpen megköveteli, hogy meghatározott egyensúlyban legyen vele. Az ember megkülönböztető jegye általában nem az alkalmazkodó tevékenység hiánya, hanem a környezethez való sajátos *aktív-alkalmazkodó* viszony, s ezt a funkciót voltaképpen az anyagi *termelés* hivatott betölteni. Az emberek „alkalmazkodó” tevékenységének az a jellemző sajátossága, hogy adott esetben a rendszernek a környezethez való adaptációs folyamata nem más, mint a megfelelő természeti tárgyak válaszképpen véghezvitt adaptálása a rendszer szükségleteihez e tárgyakra való célszerű és rendszeres hatás útján. Ezzel kapcsolatban úgy gondoljuk, hogy a társadalmi élet olyan rendszerek sajátos kategóriájába tartozik, amelyeket egyéb terminus híján feltételeesen *adaptív-adaptáló* rendszereknek nevezhetünk, megkülönböztetésül az élet különböző biológiai formáit képviselő pusztán *adaptív* rendszerektől. A kérdés részletesebb elemzését lásd *E. Markarjan*: A társadalmi élet rendszerezett vizsgálatának módszertani problémái. 118–120., 126–129. old.

akkor ezeket kétségkívül abban kell látnunk, hogy a társadalmi rendszer az őt alkotó egyének életének fenntartására és megőrzésére törekszik. Az élet fenntartása az élet minden formájának céldominánsa, és e tekintetben az emberi társadalom sem lehet kivétel, bármily sajátos is. Az emberek társadalmi életét nem maga az élet fenntartására irányuló törekvés különbözteti meg az élet tisztán biológiai formáitól, hanem az a minőségileg sajátos eszközrendszer, amelynek segítségével ez a célszerű törekvés megvalósul. Ebben a kérdésben minden másféle álláspont csak misztikumhoz vezethet.

Az emberek társadalmi élete ebből a szempontból nem más, mint megszakítatlan tevékenység-folyamat, amely a szociális rendszer fenntartásához és normális működéséhez szükséges különböző szférákban valósul meg. Ilyen szféra az anyagi termelés, a szellemi termelés, az irányítás, a nevelés, a honvédelem, az egészségügy stb. A tevékenység struktúráján éppen azt a meghatározott összefüggés-rendet kell értenünk, amely a különböző társadalmilag jelentős feladatok megoldására irányuló, koordinált emberi erőfeszítések szervesen összekapcsolódó, kölcsönhatásban levő és egymást kölcsönösen átható szférái között áll fenn. A tevékenység struktúrája közvetlenül fejezi ki az emberek különböző szükségleteit és azokat a problémákat, amelyeket meg kell oldaniuk együttműködésükkel biztosított társadalmi létezésük fenntartásához. E struktúrának – noha konkrét megnyilvánulása az egyes történelmi korszakokban specifikus, minden történelmi állapotra nézve meghatározott közös, általános alapja van. Ennek az a magyarázata, hogy vannak bizonyos állandó jellegű és alapvető problémák, amelyeknek megoldása nélkül semmilyen emberi társadalom nem létezhet. Ezeket a problémákat két fő csoportra oszthatjuk: az embereknek mint bioszociális lényeknek közvetlen szükségleteit kifejező problémák (amilyenek: az élelem, ruházat, lakhely biztosítása, védekezés a külső fenyegetésekkel szemben), és a szociális rendszer mint koordináltan működő, integrált totalitás fenntartásának szükségleteit kifejező problémák csoportjára. Ez a koordináció és integráció különböző fokú lehet, de magának a követelménynek szükségképpen mindig teljesülnie kell, mivel ellenkező esetben káosz keletkezik és a társadalom elpusztul.

Az utóbbi évtizedek nyugati szociológiai irodalmában több kísérletet találunk azoknak az alapproblémáknak az osztályozására, amelyek minden szociális rendszer előtt felmerülnek, és ennek megfelelően az e

problémák megoldására irányuló tevékenységformák felosztására.⁶ E kísérletek, amelyek egynémelyike kétségkívül figyelmet érdemel és speciális marxista kritikai elemzésnek kell alávetni, megismerési és elemzési lehetőségeiket illetően igen korlátozottak. Ez abból a közös, a mai nyugati szociológiai gondolkodásra jellemző tendenciájukból fakad, hogy az emberi tevékenység különböző formáit „pluralista” módon tárgyalják. A szociológiai pluralizmus koncepciója, amely egyoldalúan a társadalmi totalitás részei közötti kölcsönhatás (koordináció) tényére teszi a hangsúlyt, és ezeket a részeket „egyenrangúaknak” nyilvánítja, olyan ismeretelmélet, amely a társadalom oksági-funkcionális tanulmányozását pusztán a társadalom alkotóelemei közötti külsőleges összefüggések megállapítására korlátozza⁷.

Kétségtelen, hogy ez az ismerettípus a vizsgált rendszer megismerésének egyik szükségképpeni szakasza. Ráadásul számos tudományos feladat megoldására alkalmas, főleg ha megállapítjuk a rendszer működési mechanizmusainak különböző formáit. De az említett ismerettípus teljességgel elégtelennek bizonyul és nyomban el is veszti tudományos hatékonyságát, mielőtt a szociális rendszer „statikus” vizsgálatának problémáiról áttér a „dinamikus” vizsgálat problémáira, és figyelme a rendszer genezise és történelmi fejlődése felé fordul. A szociológiai pluralizmus koncepciója természeténél fogva a kérdések csak egy korlátozott körének felvetését teszi lehetővé a szociális rendszer kutatása során, azokét, amelyek főképpen a rendszer működési mechanizmusainak és eszközeinek megállapításával és a kölcsönhatásban levő elemek külsőlegesen megfigyelt összefüggéseinek általánosításával kapcsolatosak. Ebből a koncepcióból kiindulva nem lehetséges a szociális rendszer következetes elméleti analízise és szintézise.

Az „egyenrangú szociális tényezők” (a szociológiai pluralizmus) koncepciója megismerési lehetőségeinek korlátozott volta különösen plasztikusan érzékelhető a mai burzsoá szociológiának azokban a kísérletei-

⁶ E kísérletek között a legismertebb bizonyára T. Parsons koncepciója a szociális rendszerek úgynevezett „funkcionális imperatívuszairól”. Ezt a koncepciót Parsons B. Malinovskij „kulturális imperatívuszainak” hatására dolgozta ki. Lásd T. Parsons: *An Outline of the Social System*, in: *Theories of Society*. Two in one volume. New York 1965.

⁷ A „szociológiai pluralizmus” koncepciójáról szólva egyáltalában nem arra az álláspontra gondolunk, amely a társadalmi élet folyamatában ható tényezők sokaságából indul ki (ez egyszerűen nem is lehet vita tárgya a mai szociológiában), hanem arra az álláspontra, amely *egyenlősíti* ezeket a tényezőket és *egyenrangúaknak* nyilvánítja őket a társadalmi életre (a társadalmi totalításra) gyakorolt hatásukat illetően.

ben, amelyek az emberi tevékenység struktúrájának problémáit kívánják megoldani. Ezt a problémát elsősorban a „szociális behaviorizmus” veti fel és vizsgálja. Ennek az irányzatnak a képviselői elvileg csak arra képesek, hogy egy-egy olyan probléma meglétét konstatáló ítéleteket alkossanak, amellyel az emberek a társadalmi létük fenntartásával összefüggő általános feladatok megoldása során szembekerülnek, és osztályozzák az e problémák megoldására irányuló tevékenység különböző formáit. Ami az emberi tevékenység különböző formái között fennálló reális és mély kapcsolatok megértését illeti (enélkül nem tartható fel e tevékenység valódi struktúrája), ez a feladat nem végezhető el annak az álláspontnak az alapján, amely a társadalmi totalitás vizsgált részei közötti kölcsönhatások egyszerű tudomásulvételére korlátozódik. Így például Don Martindale, a mai szociális behaviorizmus egyik képviselője, miután leszögezte, hogy társadalmi létük fenntartásához az egyes embereknek három alapvető problémát kell megoldaniuk (a szocializáció, a természeti környezet feletti uralom és a társadalmi ellenőrzés problémáját), még csak kísérletet sem tesz arra, hogy feltárja az e problémák megoldására irányuló különböző tevékenységformák belső összefüggéseit. Beéri annak pusztá megállapításával, hogy az emberi tevékenység különböző intézményesített formái között kölcsönhatás van, s Max Weber nyomán kijelenti: semmi sem indokolja, hogy a gazdaság és a vallási tevékenység szférája közötti viszonyokat fundamentálisabbnak tekintsük, mint a tevékenység vallási és politikai szférája közötti viszonyokat⁸.

Hasonlóképpen közelíti meg a vizsgált probléma megoldását Talcott Parsons is a szociális rendszer „funkcionális imperatívuszairól” szóló koncepciójában. Ő is csak az emberi tevékenység (a társadalmi cselekvés) különböző formáinak és kölcsönhatásaiknak megállapítására szorítkozik.

A szociológiai pluralizmus koncepciója és alapeszméje, „a társadalmi tényezők egyenrangúságának” gondolata, nem tárhatja fel az emberi tevékenység struktúráját. Ez a koncepció egyoldalúan hangsúlyozza a társadalmi egész alkotórészeinek kölcsönhatását (koordinációját), s csak az illúzióját teremti meg a társadalmi élet következetes és rendszeres vizsgálatának. A szociológiai pluralizmus koncepciójának az az alapvető elméleti fogyatéka, hogy nem figyel fel a szerves rendszer

⁸ Lásd *Don Martindale: Social Life and Cultural Change*. New York 1962. 40., 46. old.

részei közötti kölcsönviszonynak egy másik igen lényeges típusára, a részek *szubordinációjára*.

Az emberi tevékenység struktúrája valójában akkor tárható fel, ha különböző szféráinak kölcsönviszonyait a *koordináció* és a *szubordináció* szempontjából egyaránt megvizsgáljuk. Koordináción itt a társadalmi egész részeinek meghatározott összhangját, sokoldalú kölcsönhatását értjük. Eltérően a mechanikus egésztől, amelyben a részek között egyértelmű összefüggés áll fenn, a szerves egész részeinek koordinációját kifejező kölcsönhatás esetében⁹ már nem a részek *egyértelmű-közvetlen* ok-következmény kapcsolatáról van szó, hanem *közvetett* determinációról.

A koordinatív kapcsolattípusról szólva, a rendszert szigorúan meghatározott aspektusból vizsgáljuk: ebben az aspektusban a figyelem a részek belső *kölcsönös feltételezettségére* összpontosul, vagyis kölcsönös összefüggésüknek arra a mozzanatára, hogy az egyik rész bármely jelentős változása kifejeződik az összes többi rész funkcionálásában, maga a változás pedig válaszreakció a részek kölcsönhatására.

A szerves totalitás kutatásának ez az egyetlen aspektusa azonban, bármilyen teljességgel fejtsük is ki, nem ismertet meg bennünket a vizsgált rendszerrel mint meghatározott specifikus integrális egésszel. Ezt a feladatot csak úgy végezhetjük el, ha a rendszert részeinek *szubordinációja* szempontjából is megvizsgáljuk. A rendszer részeinek szubordinációján az adott esetben alkotóelemeinek olyan kölcsönös alárendeltségét kell értenünk, amely egymás közti kapcsolatuk szilárd és törvényszerű módját fejezi ki, más szóval, a totalitás alapstruktúráját. Maga a rendszer részeinek kölcsönhatása (koordinációja) csak abban az esetben válik lehetővé, ha a részek nem csupán kölcsönösen feltételezik egymást, hanem meghatározott kölcsönös alárendeltségben is vannak.

A társadalmi egész alapelemeinek következetes szubordinációja csak *monista* elmélet alapján lehetséges. A monista társadalomelmélet követelménye a társadalomtudományi megismerésben először is azt jelenti, hogy feltétlenül meg kell állapítanunk a társadalmi totalitás részeinek következetes szubordinációját. Társadalomelméleti összefüggésben a monizmus mint meghatározott megismerési elv azt a fent említett módszertani követelményt fejezi ki, amelynek teljesítése nélkül nem érthet-

⁹ A „szerves” terminust, a szovjet irodalomban meghonosodott hagyománynak megfelelően, ebben az összefüggésben nem szűk biológiai értelmében használjuk, hanem a biológiai és a szociokulturális rendszereket egyaránt átfogó, sajátos és bonyolultan szervezett totalitás-típus jellemzőjeként.

jük meg az emberek társadalmi életének szféráját mint specifikus rendszert. Ez a követelmény annyit jelent, hogy az adott szféra különböző oldalait vissza kell vezetnünk belső egységükre. Éppen ennek az alapvető megismerési feladatnak a megoldását tette lehetővé a történelmi materialista koncepció, azzal, hogy az anyagi-termelő tevékenységet tekintti az emberi tevékenység általános rendszerének meghatározó strukturális elemeként.

Feltétlenül hangsúlyoznunk kell, hogy durva hibát követnénk el, ha a történelmi materialista monizmus eszméjét azonosítanánk az úgynevezett „egyetlen tényező” koncepciójával, amely lényegében véve mellőzi a társadalmi totalitás különböző alkotóelemei közötti kölcsönhatás tényét. Márpedig a monizmus eszméjét a nyugati irodalom többnyire az „egyetlen” (s nem a meghatározó) tényező koncepciójának tekintti. A monizmus eszméje és a társadalmi egész részei közötti kölcsönhatás gondolata csak abban az esetben zárják ki egymást, ha szűken és az egyértelműség alapján fogjuk fel az ok-következmény viszonyokat, s az okság *mechanikus* formájával azonosítjuk őket. A társadalmi monizmus és a kölcsönhatás gondolatának kapcsolatát az oksági összefüggésnek a mechanikus formájánál csak bonyolultabb formái alapján érthetjük meg.

Az a véleményünk, hogy itt a kulcsmozzanat a szerves rendszereket jellemző oksági összefüggésnek a *totalitás* révén történő számbavétele. Ez az összefüggés olyan oksági viszonyt tételez fel, amely a résztől az egészhez halad és az egésztől ismét a részekhez tér vissza (rész – egész – rész). Ennek az oksági összefüggési formának a fényében a pluralista és a tudományos monista koncepciók közötti vita tárgya egyáltalában nem az, hogy elismerjük-e a társadalmi totalitás megfelelő alkotóelemeinek *kölcsönhatását* vagy sem, hanem e *kölcsönhatásnak* maga a *jellege*. Ha az oksági összefüggést a totalitás közvetítésével vizsgáljuk, a pluralista és a monista koncepció közötti vitának az a lényege, hogy „egyenrangúaknak” ismerjük-e el az alkotóelemek kölcsönviszonyait az egészre gyakorolt hatásukat illetően (s ezzel egymásrahatásuk vonatkozásában is) vagy sem. A pluralista koncepció alapelvei így vagy úgy törvényszerűen elvezetnek az alkotóelemeknek ehhez a végső soron nivelláló egyenrangúsításához. A monista koncepció elvei viszont megkövetelik, hogy kiválasszuk a rendszernek azt az alkotóelemét (strukturális egységét), amelynek az egészre (s ezzel a többi alkotóelemre) kifejttet hatását meghatározónak tekinthetjük, mégpedig nem csupán egy kitüntetett időszakaszra (a részek ilyenfajta „egyenlőtlenségét” a plu-

ralista koncepció is elismerheti), hanem mint a történelem folyamán állandóan ható tényezőt.

A monista elmélet felépítése szükségessé teszi, hogy megállapítsuk (a megfelelő szempont szerint) a társadalmi egész alapvető strukturális egységét, de ez, ha kiindulópontja és meghatározója is a megismerés további menetének, még nem elég. A rendszer meghatározó strukturális egységének felkutatása *sajátosan analitikus jellegű* feladat, mivel az analízis sajátossága éppen az összetett egésznek alkotóelemeire bontása. A feladat szükségképpen előfeltételezi a gondolkodás további *szintetikus* menetét, mert csak ennek segítségével válik lehetővé, hogy a rendszer felbontott elemeit visszavezessük egységükre és totalitásukat reprodukáljuk a gondolkodásban.

3. *A történelmi materializmus monizmus-elvének módszertani jelentőségéről*

A „pluralista módon” gondolkodó kutatók rendszerint arra töreksznek, hogy a történelmi materialista koncepciót egyoldalú álláspontnak tüntessék fel, amely lebecsüli a tudat szerepét az emberek társadalmi életében. Valójában a legkevésbé sem így áll a helyzet, hacsak nem a történelmi materializmus különböző vulgarizálásait azonosítjuk magával a koncepcióval. A történelmi materialista koncepció monizmusa egyáltalában nem a tudat lebecsülését jelenti, és nem egyoldalúan közelíti meg az emberek társadalmi életét, nem mellőzi ennek bonyolultságát és sokrétűségét, hanem módszertanilag nélkülözhetetlen feltételét alkotja annak, hogy megértsük a társadalmi formáknak mint rendszernek, mint szervesen integrált totalitásnak egész gazdagságát. Csak ennek a feltételnek a teljesítésével válik lehetővé, hogy a társadalmi jelenségek szférájának sokféleségét visszavezessük igazi belső egységére, és megteremtsük az elméleti alapfeltételeket ahhoz, hogy megértsük és termékenyen továbbkutassuk ezt a szférát és szubjektumát, az embert.

Nagyon fontos tehát, hogy a problémát helyesen fogalmazzuk meg. Az anyagi-termelési tevékenységnek mint a társadalmi fejlődés döntő tényezőjének kiválasztása előfeltételezi, hogy nem magával a tudattal hozzuk ezt az adott síkon kölcsönös összefüggésbe, hanem *a szellemi tevékenységnek* mint az emberi tevékenység egy másik szférájának *különböző formáival*. Ezt a körülményt különösen hangsúlyozzuk, mivel az irodalomban gyakran azért szerepel a kérdés hamis megfogalma-

zásban és forog hibás körben, mert különböző természetű elemeket viszonyítanak egymáshoz. Ennek a kérdésfeltevésnek nagyon jellemző példája az a vita, hogy a munka vagy a tudat keletkezett előbb. Amikor így teszik fel a kérdést, nem veszik számításba, hogy az adott esetben különböző természetű elemeket helyeznek egymás mellé: egyrészt a munkát mint az emberi tevékenység specifikus formáját, másrészt a tudatot mint e tevékenység megvalósításának legfontosabb specifikus eszközét, amelynek hiányában a munka elvileg lehetetlen.

Másképp vetődik fel a probléma, ha a genetikailag kiinduló mozzanat megállapításakor másféle viszonyítási rendszert használunk, nevezetesen nem a munkát és a tudatot viszonyítjuk egymáshoz, hanem az emberi gyakorlat különböző formáit, az emberi tevékenység különböző szféráit. A bennünket érdeklő esetben ez az anyagi termelés és a szellemi termelés egymáshoz viszonyítása lesz. Véleményünk szerint éppen ezen a módon, az általános marxi koncepciónak megfelelően kell a társadalmi élet genezisének problémáját megfogalmaznunk.

A tudat problémája, ha genetikai síkon vizsgáljuk, elsősorban a tudat kialakulásának ösztönzőire vonatkozik, ezek pedig éppen az anyagi-termelési gyakorlatban rejlenek. A gyakorlati tevékenység adott szférája, mint az emberi társadalom fejlődésének genetikai kiindulópontja, annak credménye volt, hogy őseink sajátos aktív-alkalmazkodási viszonyt létesítettek környezetükkel, s leglényegesebb vonását tekintve ez a viszony *közvetett-termelési* jellegű volt, eltérően a bioorganizmusoknak a környezethez való *közvetlen-szükségleti* viszonyától. A környezettel való közvetett (munkaeszkőzzel megvalósított) viszonyok létrejötté potenciálisan az élet megszervezésének teljesen új lehetőségeit tartalmazta, s ezek világosan meg is nyilvánultak a későbbiekben, e viszonyok megszilárdulásával és stabilizálódásával. Az emberi tudat (egyéni és egyénfeletti formájában) úgy is alakult ki, mint a társadalmi élet megszervezésének legfontosabb közvetlen eszköze¹⁰.

¹⁰ A társadalmi tudat problémáinak kutatása során irodalmunkban rendszerint a tudat tükröző, megismerő funkciójára támaszkodnak, amely lehetővé teszi a tájékozódást a környező valóságban. De nem kevésbé fontos a társadalmi tudat megfelelő formáinak (erkölcs, jog, ideológia, művészet stb.) *szervező* funkciója, hiszen csak ennek megvalósításával érhető el az emberi kollektívának a társadalmi létezéséhez szükséges integrációja és összekovácsoltsága, a kollektívát alkotó egyének erőfeszítéseinek koordinálása. Ebből a szempontból kétségtelenül érdeklődésre tarthatnak számot – hibáik ellenére – A. Bogdanovnak a társadalmi tudat problémáiról szóló, méltatlanul elfeledett munkái.

A célszerű, tudatos cselekvés szükséglete csak ott merülhet fel, ahol állandóan létrejön és újrakeletkezik a választás problémája, ahol szakadatlanul átalakulnak a cselekvés szubjektumával szembenálló tárgyakhoz való viszonyok, amely tárgyak maguk sem mindig azonos síkon jelentkeznek előtte, hanem a szemlélet és a hatáskifejtés folyton változó síkjain. Ezek a feltételek nem jöhetnek létre akkor, ha az élőlények közvetlen-szükségleti viszonyban vannak a környezettel, mert ez a viszony konzervatív jellegű, és egészében véve az jellemzi, hogy ugyanannak a viselkedési típusnak a reprodukciójára törekszik. Ezért a tudat szükségessége gyakorlatilag csak akkor jött létre, amikor őseink a kialakult körülmények hatására kénytelenek voltak szükségleteik kielégítése és életük fenntartása végett a természeti környezetükhöz való minőségileg új, közvetett-termelési, munka jellegű viszony létesítésének útjára lépni.

Ezzel kapcsolatban feltétlenül hangsúlyoznunk kell, hogy az embernek a valósághoz fűződő *termelési* viszonya egyáltalában nem merül ki anyagi termelésre való képességében. A „termelés” fogalma általános szociológiai értelemben azt jelenti, hogy az ember képes bármely társadalmilag kondicionált alkotásra, többek közt a *szellemi termelésre* is. Teljesen világos, hogy a kollektív élet eszközeinek és a kommunikációnak minőségileg új, nem-biológiai módon kidolgozott rendszere, amely az embereket jellemzi, nem magyarázható meg a „termelés” fogalmának szűk, pusztán az anyagi termelésre redukált értelmezésével. Ugyanakkor azonban csak az anyagi-termelő tevékenység adhatja meg a kulcsot az embernek mint *sokrétűen termelő lénynek* a megértéséhez. Az embernek minden más termelői, alkotói tevékenysége genetikusan és potenciálisan az anyagi-termelő tevékenységben gyökerezik, amely a környezethez való kollektív viszony minőségileg új típusát fejezi ki.

Ebben áll a történelmi materialista monizmus alapjául szolgáló premissza, amely leszögezi az anyagi-termelő tevékenység genetikus elsődlegességét. Ez a tevékenység volt az alapfeltétele annak, hogy megjelenjék az élet fejlődésének minőségileg új, *nem-biológiai* (szociokulturális) iránya, s ez hozta működésbe azokat az ösztönzőket, amelyek nélkülözhetetlenek az emberi élettevékenység összes lényegesebb specifikus jegyeinek fokozatos kidolgozásához.

Csak a történelmi materialista koncepció elvei adhatnak kulcsot a társadalomtudomány kezébe az emberi társadalom genezisének megértéséhez, ami nélkül nem építhető fel helyesen a modern társadalomelmélet. Ennek pedig éppen az az oka, hogy a társadalmi létezésének

az adott elvek szerint megjelölt meghatározó strukturális egysége – az anyagi-termelő tevékenység – genetikusan is a társadalmi-történelmi gyakorlat alapformája, s ez a gyakorlat szinkretikusan magába foglalja a fejlődés újonnan létrejövő irányának egész gazdagságát és sokrétűségét.

A genetikus szempont rendkívül fontos módszertani jelentősége abban áll, hogy a kutatás tárgyát „természetes és tiszta” formában csak a genetikus megközelítés útján vizsgálhatjuk, azokban a legegyszerűbb és a jelenség lényegét kifejező kapcsolataiban és viszonyaiban, amelyeknek megragadása jóval nehezebbé vagy éppenséggel lehetetlenné válik, ha fejlettebb történelmi állapotait elemezzük. Ezzel kapcsolatban nagy érdeklődésre tarthat számot az a kérdés, hogy milyen viszonyban van az objektum genetikus megközelítése Marxnak azzal a módszertani megállapításával, amelyet ismert tételével fejezett ki: „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük”¹¹.

Ez a módszertani megállapítás, amely a tárgynak fejlődésében való vizsgálatát tételezi fel, nem ellentétes a genetikus megközelítés elveivel, a tárgy történelmileg legegyszerűbb és legfejletlenebb állapotának feltárására irányuló törekvéssel. Ez a két állapot dialektikus kölcsönviszonyban van, kiegészíti egymást, és a megismerés általános folyamatának különböző oldalait fejezi ki. Így ha az emberi társadalomról beszélünk mint a tudományos kutatás tárgyáról, rendszerint egy bonyolult társadalmi képződményre gondolunk, amely a tevékenység differenciált szféráinak sokféleségét tartalmazza. A társadalomnak ezt a fejlett állapotát kifejező ismeretrendszer nélkül semmiképpen sem érthetjük meg a kezdeti, kevésbé fejlett állapotokat. Másrészt a társadalom fejlett állapotának megértéséhez reprodukálnunk kell a kezdeti szakaszokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a tárgy történelmileg legegyszerűbb állapotának feltárása útján mintegy kiegészítsük a tárgy logikai elemzését a „természetes elemzéssel”. A genetikus megközelítés elvei elsősorban éppen ezt a megismerő funkciót töltik be.

Ha ebben az összefüggésben kíséreljük meg felvázolni, hogy milyen elméleti forrásokból ered az összes nem marxista koncepciók megismerési lehetőségeinek korlátozottsága az emberi élettevékenységnek és

¹¹ Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Marx–Engels Művei. 13. köt. Kossuth Könyvkiadó 1965. 171. old.

genezisének teljes megértésével kapcsolatos probléma megoldása terén, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ok elsősorban annak a kölcsönviszonynak a mellőzésében vagy elégtelen figyelembevételében rejlik, amely a társadalmi élet mint specifikus egész és a természet között áll fenn, s amelynek közvetlen kifejeződése az anyagi termelés. Pedig éppen ennek a viszonyrendszernek a jellegében találjuk meg a kulcsot a valóság szervezetének ahhoz a típusához, amelyet az emberek társadalmi élete képvisel, s leljük meg az okait annak, hogy miért alakultak ki e szervezet szabályozásának a kultúrában kifejeződő, minőségileg új mechanizmusai. Másrészt a történelmi materialista koncepció elméleti erejének és potenciális módszertani lehetőségeinek forrása elsősorban éppen az, hogy megalapítói, Marx és Engels, megtalálták az útjelzőt, „Ariadné fonalát”. Éppen ezért bizonyulnak ennek a koncepciónak az elvei teljes mértékben „működőeknek” a modern rendszerkutatás és a vele kapcsolatos képzet- és fogalomkomplexum alapkövetelményeinek fényében.

A rendszerkutatás, amikor a teljes struktúrát teszi közvetlen vizsgálatának tárgyává, különösen nagy jelentőséget tulajdonít az egész és a környezet viszonyának, hiszen végeredményben ez határozza meg magán az egészen belül a részek közötti kapcsolatok jellegét. Ez többek közt abban fejeződik ki, hogy a rendszerek mai általános osztályozásának egyik legfontosabb alapja az egész és a környezet viszonyának jellege. Különösen fontos a társadalomtudomány számára, hogy az általános rendszerelmélet keretében a rendszereket „zártakra” és „nyíltakra” osztják. A „zárt” rendszerek csupán *energiát* cserélnek a környezettel, a „nyíltak” pedig *energiát* is, *matériát* (anyagot) is.¹² A „nyílt” rendszerekhez tartoznak az életfolyamatok összes formái, köztük a társadalmi életfolyamatok. Ezt a fogalmat a megismerés feladatai szempontjából eddig csak a biológia tudománya vizsgálta, holott a „zárt rendszer” fogalmának és a vele kapcsolatos fogalomkörnek a társadalomtudományban is igen nagy jelentősége van. Lehetővé teszi például, hogy a társadalmi egészt mint specifikus életmegnyilvánulást és a rá jellemző aktivitást szélesebb elméleti perspektívában, a valóság szervezetének egyéb típusaival összefüggésben értsük meg.

A „zárt” rendszer fogalmának alkalmazását a társadalomtudományban a munkatevékenység marxi felfogásának, az ember és a természet közötti anyagcserét megvalósító aktivitásként való értelmezésének kell

¹² Lásd L. Bertalanffy: Problems of Life. New York 1960. 124–128. old.

meghatározni.¹³ Ez a tevékenység *állandó meghatározója* a társadalmi rendszer működésének és fejlődésének, mégpedig éppen az anyagi-termelő tevékenység által betöltött funkciók következtében, annak következtében, hogy ez a tevékenység a társadalmi egésznek és a környezetnek olyan kapcsolatait és viszonyait fejezi ki, amelyek révén az élet fenntartásához nélkülözhetetlen anyagcsere végbemegy.

Az emberi társadalmat mint tartós és feltétlen egyesülést jellemző viszonyok általános struktúrája a következő elemekből alakul ki: 1. az emberek együttes viszonya a természethez, 2. egymás közti kölcsönviszonyaik, és végül 3. az ember szubjektív viszonya a környező valósághoz (mind a természethez, mind a társadalomhoz), reakciói – részint emocionális, részint intellektuális reakciói – a külvilágból érkező különböző hatásokra.

A viszonyok vizsgált struktúrájának meghatározó eleme az embereknek a természethez való együttes viszonya. Sőt: maga az az általános specifikum, amely az emberek egymás közötti kölcsönviszonyait és a környező valósághoz való szubjektív viszonyukat jellemzi, közvetlen eredménye volt a környezethez való minőségileg új (közvetett-termelési) kollektív viszony létrejöttének. Közvetlenül ennek a viszonnak a jellegét fejezi ki az egyének megfelelő *viselkedési* és *észlelési* típusainak kialakulása is.

Az emberi egyéneknek (azaz a szociális rendszernek mint a cselekvés szubjektumának) kollektív viszonya a környezethez nemcsak az emberek társadalmi életét jellemző új szervezeti típus kialakítása idején volt döntő és meghatározó jelentőségű, hanem az emberiség további fejlődésének folyamatában is. E viszonyoknak a történelmileg különböző termelési módok váltakozásának kifejeződő változásai és módosulásai (amelyek az általános szervezeti típus megőrzése keretében mentek végbe) végső soron az egész társadalmi totalitás változásait is előidézték, s ezzel meghatározták a társadalmi viszonyok és a kultúra minőségileg új általános történelmi típusainak kidolgozását. Ezt a gondolatot fejezi ki a „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalma.

A marxista társadalomtudomány előtt álló feladatokkal kapcsolatban most nagyon fontos, hogy a lehető legnagyobb pontossággal jelöljük meg

¹³ Lásd *Marx: A tőke*. 1. köt. Marx–Engels Művei. 23. köt. Kossuth Könyvkiadó 1967. 168. old. – Azt, hogy ennek a gondolatnak alapvető jelentősége van a társadalomtudományokban, a marxizmusnak olyan kritikusa is kénytelen volt elismerni, mint Karl Popper. Lásd *K. R. Popper: The Open Society and its Enemies*. II. köt. London 1957. 106. old.

a szociológiai irodalmunkban használt hagyományos formulák tartalmát. Ez elsősorban arra a formulára vonatkozik, hogy „a társadalmi lét határozza meg a tudatot”. Sok filozófus és szociológus úgy vélekedik, hogy ez a formula hivatott a történelmi materialista koncepció legfőbb eszméjének kifejezésére. Hogy a fenti formulában valamiképpen kimutassák ezt a gondolatot, nyilvánvaló erőszakot követnek el a terminológián, mert a „társadalmi lét” fogalmát pusztán a termelési-gazdasági tevékenység szférájára korlátozzák. Mi úgy véljük, hogy a „társadalmi lét” fogalmának ezt a leszűkített értelmezését semmi sem igazolja, mivel az említett formula ebben az esetben sem képes pontosan kifejezni a történelmi materializmus alapgondolatát. Ugyanis ennek a gondolatnak az alapvető értelme nem egyszerűen az, hogy a termelési-gazdasági tevékenység meghatározza a tudat történelmileg kialakult formáinak tartalmát, hanem az, hogy ennek a tevékenységnek döntő és meghatározó jelentősége van az emberi gyakorlat általános, történelmileg kialakult típusainak, a társadalmi viszonyok és a kultúra típusainak (így többek közt a tudat típusainak) létrehozásában.

Fentebb már megjegyeztük, hogy az emberek társadalmi élete nem más, mint a tevékenység megszakítatlan folyamata, amely különböző, a szociális rendszer fennmaradásához és normális működéséhez nélkülözhetetlen szférákban valósul meg. Ilyen szférák: az anyagi termelés, a szellemi termelés különböző formái, az irányítás, nevelés stb. Amikor reálisan működő makroszociális rendszerekről beszélünk, tulajdonképpen a tevékenység különböző szféráiban folyó koordinált emberi erőfeszítések egész komplexusára gondolunk. Minden ilyen történelmileg adott szociális rendszert – minthogy bensőleg egységes – a szerkezetnek valamilyen közös típusa jellemez, amelynek vonásai többé vagy kevésbé megnyilvánulnak az emberi gyakorlat valamennyi alapvető szférájában. A történelmi materializmus elméletének éppen az a jelentősége és a lényege, hogy megalapítói első ízben tudták megérteni és megalapozni az anyagi-termelő tevékenység különböző, történelmileg változó módjainak döntő jelentőségét az egész történelmileg adott, sokrétű emberi gyakorlatra nézve, az emberiség előrehaladó fejlődése során kialakult társadalmi viszonyok és kultúra általános típusainak kimunkálásában. Az emberek társadalmi-történelmi életét mint a totalitás általános típusát meghatározva az anyagi termelés módja egyszersmind döntő determináló hatással van a tevékenység többi alapvető formájának jellegére, az emberek társadalmi viszonyainak jellegére is. Ez a történelmi materializmus elméletének alapgondolata, amely a társadal-

mi-gazdasági alakulatokról szóló tanításban fejeződik ki, és lehetővé teszi, hogy tudományos kritériumokat dolgozzunk ki egyrészt a társadalmi-történelmi rendszerek megkülönböztetésére, másrészt, hogy ezeket a rendszereket egy „párhuzamos” sorba rendezzük, mint történelmileg ekvivalens (egytípusú) képződményeket.

Ami azt a formulát illeti, hogy „a társadalmi lét határozza meg a tudatot”, ez véleményünk szerint csupán azt a gondolatot fejezi ki, hogy a tudat történelmileg kimunkált formái gyakorlatilag feltételezettek, vagyis az élet gyakorlata a maga egészében meghatározza e formák tartalmát és irányát. A társadalmi létről szólva, természetesen nemcsak a termelési-gazdasági tevékenység szféráját kell idesorolnunk, hanem az emberi gyakorlat minden más szféráját is.

Például az emberek tudományos vagy irányító tevékenysége éppúgy a társadalmi léthez tartozik, mint az anyagi termelés szférája. A társadalmi lét az emberi tevékenységnek egy-egy makroszociális rendszerben képviselt összes formáit és fajtáit magában foglalja.

A „TÁRSADALOM” ÉS A „KULTÚRA” FOGALMÁNAK VISZONYÁRÓL

A társadalmi élet mint specifikus szervezeti típus problémájának vizsgálata lehetővé tette számunkra, hogy megtegyük az első lépést a valóságnak a kultúra fogalmával jelölt bonyolult és sokrétű jelensége felé. Térjünk most át e fogalom konkrétabb és részletesebb elemzésére. Úgy gondoljuk, hogy a kultúra belső természetét akkor érthetjük meg a legjobban, ha megvizsgáljuk a társadalom és a kultúra viszonyának problémáját. A szovjet irodalomban ezt a problémát tudomásunk szerint nem vetették fel speciális módon. Ami a külföldi irodalmat illeti, a kérdést csak a legutóbbi évtizedben vetették fel, különösen az amerikai kultúrantropológiában és szociológiában. A probléma vizsgálatát az ez irányú kísérletek kritikai áttekintésével kezdjük.

1. A „társadalom” és a „kultúra” fogalmának viszonya a mai nyugati társadalomtudományban

Számos nyugati kutató speciálisan vizsgálta a „társadalom” és a „kultúra” fogalmának viszonyát. Az e problémával foglalkozó munkák közül különösen kiemelhetjük Alfred Kroeber és Talcott Parsons amerikai kutatók közös cikkét, amely azt a célt tűzte ki, hogy a vizsgált kérdésben közelebb hozza egymáshoz a kulturológia és a szociológia álláspontját. Általánosító jellege folytán a cikk képet ad arról, hogy hogyan áll a társadalom és a kultúra viszonyának problémája a mai nyugati társadalomtudományban.

A cikk szerzői annak a ténynek a megállapításával kezdik, hogy a kultúrakutatók (az ő terminológiájukkal antropológusok) és a szociológusok között nincs egység a *kultúra* és a *társadalom* (vagy az ő terminológiájukkal a *szociális rendszer*) fogalmának használatát illetően. Az általuk képviselt tudományágak között – jegyzi meg a szerzők – hiányoznak a szoros kapcsolatok, s ez szemantikai és (ami jóval fontosabb) elméleti nézeteltérésekre vezetett.¹ Vannak olyan kultúrakutatók és szociológusok – folytatja Kroeber és Parsons –, aki még mindig nem látják, hogy a kultúra és a társadalom különbségét arra az alapra kell visszavezetni, hogy az emberi tevékenység egész szférája szociokulturális jellegű. De a kultúrakutatók és a szociológusok még akkor is különböző állásponton vannak, ha elismerik a társadalom és a kultúra különbségét. A szociológusok többnyire úgy tekintik a kultúra rendszerét, mint a szociális rendszer termékét, a kultúrakutatók viszont többnyire azt tartják, hogy a szociális rendszer csak része egy szélesebb egésznek, a kultúrának.

Kroeber és Parsons hangsúlyozza, hogy jelenleg egyik álláspont sem fogadható el, mert a kulturális és a szociális aspektus különbözősége nem empirikusan különböző jelenségeknek, hanem egyazon egységes jelenség analitikusan szétválasztott alkotóelemeinek osztályozásán alapul. Ennek az egységnek jelentékeny mértékben növelnie kell az elméleti elemzés szerepét a kutatásnak ebben a szférájában. A szociális és a kulturális elem analitikus szétválasztása során Kroeber és Parsons véleménye szerint indokolatlan feltenni azt a kérdést, hogy a két elem közül melyik a fontosabb, hiszen ennek a kérdésnek aligha van értelme.

A kérdés történetéről szólva, Kroeber és Parsons az emberi tevékenység általános szférájának megjelölésével kapcsolatban kétféle hagyományt emel ki a legújabbkori társadalomtudomány fejlődésében: az egyik a kulturológiai (antropológiai), a másik a szociológiai hagyomány. Amit Taylor és Boas kultúrának neveztek – írják –, azt Comte, Spencer, Weber és Durkheim társadalomnak nevezték. Tulajdonképpen mégis mindegyikük ugyanarra gondolt, nevezetesen az emberi viselkedésnek a biológiai törvényszerűségektől nem függő aspektusaira; mindannyiuk számára a biológiai átörökléstől nem függő kultúra megalkotásának, felhalmozásának, közvetítésének gondolata volt a legfontosabb.² Ezt a tagolatlan *kultúra-társadalom* fogalmat meglehetősen

¹ Lásd A. L. Kroeber, T. Parsons: The Concept of Culture and of Social System. American Sociological Review, 1958. 23. köt. 582. old.

² Lásd ugyanott, 583. old.

hosszú ideig használták – folytatja Kroeber és Parsons –, s a kulturológia és a szociológia differenciálódásakor sem érezték e fogalom tagolásának szükségességét. Most azonban a tudomány fejlődése és a megismerés szükségleteinek differenciálódása olyan fokot ért el – hangsúlyozzák –, hogy a vizsgált fogalmak világos szétválasztása halaszthatatlan feladattá vált.

Ezzel kapcsolatban Kroeber és Parsons a kulturológia hagyományaira való tekintettel azt javasolják, hogy a „kultúra” fogalmát szűkebb értelemben használjuk, s ne alkalmazzuk másra, mint az értékek, eszmék és egyéb szimbolikus rendszerek átadható és megalkotható típusaira, azokra a tényezőkre, amelyek kondicionálják az emberi viselkedés kimunkálását és az emberi tevékenység termékeit. Másrészt azt javasolják, hogy a „társadalom” („szociális rendszer”) terminussal az egyének és kollektívák közötti viszonyrendszereket jelöljük.³

A továbbiakban Kroeber és Parsons azzal érvel, hogy a társadalom és a kultúra fogalmának szétválasztása mellett szólnak a rovarok „magas szervezettségű társadalmai” is, amelyek a legjobb esetben is csak csíráival rendelkeznek a szó szoros értelmében vett kultúrának.⁴ Ez a tény véleményük szerint arról tanúskodik, hogy a társadalom és a kultúra különböző rendű fogalmak. E tény felismerését nem akadályozhatja meg az, hogy ezek a jelenségek az emberek társadalmi életében szétbonthatatlanok. A kulturológia és a szociológia hagyományos és kevésbé összekapcsolt álláspontjai helyett koordináltan kell megközelíteni annak az általános szférának a kutatása során felvetődő problémákat, amelyeknek kifejeződése mind a kultúra, mind a társadalom.

Ezek Kroeber és Parsons cikkének alaptételei.

Úgy véljük, a cikk teljesen reális, fontos és igen bonyolult elméleti problémát vet fel. A megoldásával kapcsolatos nehézségek egyfelől *terminológiai* természetűek, másfelől *sajátosan tárgyi* jellegű nehézségek, amelyek elsősorban abból adódnak, hogy az emberi élettevékenység szerves egységet alkotó szférájának a „társadalom” és a „kultúra” terminusaival jelölt alkotóelemeire való analitikus szétbontása különlegesen bonyolult feladat.

A terminológiai nehézségek azzal kapcsolatban keletkeznek, hogy az emberi élettevékenység egész szféráját egészen a legutóbbi időkig a „társadalom”, a „szociális jelenségek” terminusával jelölte az irodalom.

³ Lásd ugyanott.

⁴ Lásd ugyanott.

Ez alól a kulturológiának csupán néhány irányzata volt kivétel, ezek viszont az adott szférát nagyjából a XIX. század utolsó negyedétől kezdve a „kultúra” terminussal jelölték. Az adott terminusoknak ez a megkülönböztetés nélküli használata – amely arra az időszakra volt jellemző, amikor a társadalomtudományi kutatások általános tárgya kialakulóban volt – teljesen elégségesnek bizonyult a társadalomtudományok fejlődésének régebbi fázisaiban, ma már azonban elfogadhatatlan. A társadalomtudományok több alapvető mai elméleti problémája nem oldható meg kielégítően, ha nem elemezzük gondosan az emberi élettevékenység szférájának két alkotóelemére, a „tulajdonképpeni társadalmira” és a „kulturálisra” való felosztását.

Célszerű-e a „tulajdonképpeni társadalmi” alkotóelemet a „társadalom” terminussal jelölni? Ez a kérdés megvitatásra szorul. Lehetséges, hogy egyszer majd jobb terminusunk lesz ennek a fogalomnak a jelölésére, ebben a munkánkban azonban, bár teljességgel elismerjük, hogy a „társadalom” terminus használata ezekre a célokra nem a legmegfelelőbb, kénytelenek vagyunk alkalmazni.⁵ Ezzel kapcsolatban, ha nem akarjuk a fogalmakat összekeverni, állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy a mai társadalomtudományban a „társadalom” terminust, hagyományos tág értelmében való használata mellett, szűkebb értelemben is használják: az emberi élettevékenység rendszerének „tulajdonképpeni társadalmi” alkotóelemét jelölik vele.

Nem kétséges, hogy Kroeber és Parsons cikke jogosan veti fel a társadalom és a kultúra viszonyának problémáját⁶, és a kérdésfeltevésük mellett szóló alapvető érvek is indokoltak. A probléma általuk javasolt megoldásával azonban már másképp áll a dolog. Igaz, hogy a cikk csupán a kérdésfeltevésre szorítkozik és nem tart igényt a probléma megoldására, bizonyos elméleti állásfoglalásokat mégis tartalmaz, amelyekkel nem érthetünk egyet.

Úgy gondoljuk, hogy a (szűk értelemben vett) társadalom és a kultúra közötti viszony problémájának megoldásában csak az a felfogás lehet elméletileg helyes és módszertanilag termékeny, amely a „társadalom” és a „kultúra” fogalmának viszonyát nem úgy vizsgálja, mint

⁵ A terminusok szigorúan átgondolt, célszerű használata kérdésének aligha túlbecsülhető fontossága van a tudományban. Az adott esetben azonban az a legfontosabb, hogy irodalmunkban egyáltalában felvessük a problémát; majd ennek megvitatása során válik pontosabbá maga a terminológia is.

⁶ Mint alább megkíséreljük majd kimutatni, Kroeber és Parsons látóköréből teljességgel kiesik az adott probléma igen fontos, logikailag leglényegesebb aspektusa.

rész és egész viszonyát, hanem mint egy *szerves* egységet alkotó és *genetikusan* egyidejűleg keletkező egésznek két különböző oldalának, síkjának kifejeződését, olyan egésznek, amely csak a logikai elemzés eszközeivel bontható szét. Kroeber és Parsons másképp közelíti meg a problémát. Igaz, hogy cikkük a kultúra és a társadalom elválaszthatatlanságáról beszél, és, ezzel kapcsolatban teljes joggal hangsúlyozza, hogy az emberi tevékenység szférájának kutatásában megnőtt az elméleti elemzés szerepe; a szerzők szemében azonban a társadalom és a kultúra, bár elválaszthatatlanul összefüggnek, nem alkotnak *genetikusan egyidejűleg* keletkező totalitást. Ez kitűnik abból, hogy a „társadalmat” olyan fogalomként értelmezik, amely alkalmazási szféráját tekintve jóval szélesebb, mint a „kultúra”, s különböző zoológiai társulásokat is felölel. Ez az értelmezés a mai burzsoá társadalomtudomány általános tendenciáját fejezi ki.

Határozottabb álláspontot foglal el ebben a kérdésben Francis Merill, aki külön monográfiában vizsgálja ezt a kérdést. Ő kerekén kijelenti, hogy „előbb a társadalom jön létre, azután a kultúra”⁷. Logikailag feltételezhetjük – írja Merill –, hogy a Homo sapiens többszázezer éven át fejlődésének különböző szakaszain társadalomban élt, de kultúra nélkül.⁸

Őseink számára valóban a kollektívában való lét volt genetikailag a kiindulópont. Sőt, a létezésnek ez a kollektív, hordaszerű jellege egyike volt az emberré válás legfontosabb előfeltételeinek. De az adott esetben az egész kérdésnek éppen az a lényege, hogy mennyire jogosult majomőseink és az előember hordáját *társadalomnak* neveznünk. A mai burzsoá kutatók többsége – szociológusok és kulturológusok egyaránt – a legkevesbé sem kételkedik ennek az elnevezésnek a jogosságában. Ők ugyanis, ha társadalomról beszélnek, olyan kategóriára gondolnak, amelyhez nemcsak az emberi kollektívát sorolhatjuk, hanem a különböző zoológiai társulásokat is. Némelyikük egyenesen azt tartja, hogy a szociológiai kutatás közvetlen tárgya nem az emberi kollektíva, hanem az élőlények bármely társulása. Így értelmezi a „társadalom” fogalmát többek közt Leslie White neves amerikai kutató, aki sok kulturológust azért marasztal el, amiért nem tudtak felülemelkedni az emberi viselkedés *szociológiai* vagy *szociálpszichológiai* koncepciójának szintjén.⁹ White szemében a *szociológia*, amelynek kutatási tárgya a

⁷ F. Merill: Society and Culture. Engelwood-Cliff, New-Jersey 1962. 112. old.

⁸ Lásd ugyanott.

⁹ Lásd L. White: The Science of Culture. New York 1959. 91. old.

társadalom, valamint a *kulturológia*, amelynek tárgya a *kultúra* (vagyis az adott esetben az emberi élettevékenység általános szférája) olyan diszciplínák, amelyek közül éppen a kulturológia válik ki mint a tudományos megismerés specifikusan humanitárius területe. A társadalomról szólva White is olyan kategóriára gondol, amelyhez teljes joggal odasorolhatjuk az állati társulásokat is, és ezzel kapcsolatban éppen a „kultúra” fogalmában véli megtalálni a specifikusan emberi tevékenység szférájának és a biológiai életszférának szétválasztásához szükséges eszközt.

Úgy véljük, hogy a „társadalom” fogalmának ez a használata nem célszerű, mégpedig nem is pusztán terminológiai szempontból,¹⁰ hanem elsősorban a *tudomány felépítése* szempontjából, hiszen ennek következtében a társadalomtudományok fogalmi alapsémájából kiesne egy nagyon fontos láncszem, az a fogalom, amely az emberi kollektíva sajátosságait hivatott kifejezni a „szociális morfológia” szempontjából, s ezzel az őt alkalmazási szféráját tekintve *terjedelmileg* kiegészítő „kultúra” fogalma is. Még ha a „társadalom” terminust tág értelemben használjuk is, tehát mind az emberek, mind az állatok kollektív életét ezzel a fogalommal jelöljük (és az ilyen absztrakció nemcsak jogos, hanem egyenesen szükségszerű), akkor sem teszünk egyetlen lépést az alapkérdés megoldása felé. Egyszerűen szembekerülünk azzal a követelménnyel, hogy egy új terminust vezessünk be, amely éppen az emberi kollektíva és a rá jellemző társadalmi viszonyok sajátosságait rögzíti. Nem a szó a lényeges, hanem maga a probléma: ha ezt nem vetjük fel, nem érthetjük a társadalmi életet mint meghatározott szervezeti típust.

Ez a feladat semmiképpen sem oldható meg a nyugati kutatók hagyományos módján, ti. annak a ténynek a pusztá leszögezésével, hogy az embereknek kultúrájuk van, bár éppen a kultúrában látjuk a kollektív emberi élet megszervezésének specifikus eszközeit. Nem lehet termékeny az a próbálkozás, amely úgy akarja megérteni az emberi élet-

¹⁰ Ami a kérdés tisztán terminológiai oldalát illeti, a legkevésbé sem jelentéktelen körülmény az adott esetben, hogy az irodalomban hagyományossá vált és meggyökeresedett a „társadalmi”, „szociális” terminusok alkalmazása azoknak a tudományoknak a megjelölésére, amelyek a „természettudományoktól” eltérően az emberi élettevékenység szféráját tanulmányozzák. Persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a másik hagyományt sem, amely a tudomány számos területét (többek közt az összehasonlító pszichológiát) jellemzi: ez az adott terminusoknak a kollektív állati életre való alkalmazása. Véleményünk szerint a „szociális”, „társadalmi” terminusoknak ez a használata megengedhető, mert meggyökeresedett a gyakorlatban, de nem szabad megfeledkeznünk e szóhasználat feltételes jellegéről.

tevékenység szférájának minőségi sajátosságát, hogy egyszerűen kiemeli a kultúrát mint e tevékenység megkülönböztető jegyét. A kutatásnak ez az útja – mint már fentebb igyekeztünk kimutatni – nem a tanulmányozott jelenség magyarázatához vezet, hanem csak a specifikumát kifejező kész formák konstatálásához. Egyetérthetünk Kroeberrel és Parsons-szal abban, hogy az embert a tartós társulásokban élő állatokkal összevetve bizonyos fokig könnyebben megérthetjük a „társadalom” és a „kultúra” fogalmának különbözőségét. Ez az összehasonlítás ugyanis utalva az állatok tisztán biológiai szervezeti elvekre épülő kollektív társulásainak meglétére, elősegíti, hogy megértsük a kultúra általános alapfunkcióját, mint olyan jelenséget, amely lehetővé teszi az emberek *kollektív* életének minőségileg más, *nem-biológiai* elveken történő felépítését. Nagyon fontos azonban, hogy az összehasonlítást csak alapnak tekintsük.

Kroeberhez és Parsonshoz hasonlóan ugyanezt az érvet használja fel M. Herskowits is, aki ebben az összefüggésben így ír: „Amikor leszögezzük, hogy az ember társadalmi lény és csak szervezett társulásokban él, ezzel létének arra az aspektusára mutatunk rá, amely más lényeket is jellemez az állatvilágban. Néhány példától eltekintve – ezeknek a jelentősége még nem elég világos – az embert tekinthetjük az egyedüli lénynek, aki kultúrát hoz létre. Ha elismerjük azt a körülményt, hogy az ember, a kollektívában élő lények egyike, egyúttal az egyetlen olyan lény, aki kultúrát hoz létre, akkor eljuthatunk a »társadalom« és a »kultúra« fogalmai közti különbség megértéséhez. Az e terminusokkal jelölt jelenségek valódi megértésének az az előfeltétele, hogy egymástól elvonatkoztatva is és kölcsönhatásukban is megvizsgáljuk őket”.¹¹

Herskowits álláspontjának értékelésével kapcsolatban elsősorban azt kell hangsúlyoznunk, hogy az emberi és állati társulások összehasonlításához nem a „társadalom” fogalma szolgál elméleti alapul, hanem egy jóval szélesebb fogalom, ez pedig az élet *kollektív* szervezetét fejezi ki, amely minőségileg különböző elvekre épülhet.

Mint említettük már, az adott esetben nem pusztán terminológiai problémával állunk szemben, hanem a tudomány felépítésének problémájával. A társadalomtudományok fogalmi alapsémáját nem építhetjük fel megfelelő módon, ha mellőzzük az emberi kollektíva sajátosságait kifejező fogalmat. Az emberi kollektíva sajátosságain nem pusztán azt a tényt értjük, hogy az embereknek kultúrájuk van, hanem az adott

¹¹ M. I. Herskowits: Cultural Anthropology. New York 1952. 316., 317. old.

kollektívát jellemző *viszonyok* specifikumát, más szóval, a szociális rendszer „morfológiai” felépítésének specifikumát. Mellesleg megjegyezzük ezzel kapcsolatban, hogy ha szűk értelmében használjuk a társadalom fogalmát, nemcsak az egyének közti viszonyok rendszerét kell értenünk rajta, mint Kroeber és Parsons teszi, hanem elsősorban az egyének *kollektíváját* mint az egyének közti viszonyok meghatározott, reális hordozóját. Csak ez az elméleti perspektíva teszi lehetővé, hogy úgy fogjuk fel a „társadalom” és a „kultúra” viszonyát, mint az emberi tevékenység két nélkülözhetetlen feltételét, amelyek nemcsak felbonthatatlan, szerves egységben vannak, hanem *genetikusan* is egyidejűleg jönnek létre, kölcsönösen feltételezve egymást.

Az emberi élettevékenységnek erről a két legfőbb feltételéről szólva egyrészt a *kollektívára* gondolunk, amelynek kereteiben az emberi cselekvések társadalmilag koordinálódnak és meghatározott feladatok elvégzésére irányulnak, másrészt a kollektív emberi élet szervezésének és megvalósításának *nem-biológiai módon kimunkált eszközeire és eljárásaira*. Ennek megfelelően úgy véljük, hogy „társadalmon” (szűk értelemben) az emberi egyének specifikus *kollektíváját* és a rá jellemző társadalmi viszonyrendszert kell értenünk, a „kultúra” fogalmát viszont úgy határozhatjuk meg, mint az emberek kollektív életének specifikus *funkcióját*, amelyet a külső környezethez való minőségileg sajátos aktív munka jellegű viszonyuk kialakítása folyamán munkáltak ki. Az adott esetben a „funkció” többértelmű fogalmát a rendszer sajátosságainak specifikus megnyilvánulása, tevékenységének sajátos módja értelmében használjuk.¹²

Így, amikor a kultúráról mint a kollektív emberi élet funkciójáról beszélünk, ezen a tevékenység nem-biológiailag kimunkált, sajátos, csak az embert jellemző módját, valamint e tevékenység megfelelőképpen tárgyiasult eredményét értjük.

Mint már említettük, a társadalomtudományok fogalmi alapsémája szükségképpen megköveteli azt a fogalmat, amely kifejezi az emberek kollektív életének, ennek a tartós társulásnak a specifikumát, a kooperatív emberi tevékenység felépítésének sajátos jellegét. A nyugati irodalom azonban hagyományosan úgy tárgyalja a „társadalom” fogalmát, hogy belefoglalja az állati társulásokot is, és ezzel többnyire észrevétle-

¹² Bármennyire is furcsa, a „funkció” fogalmának ez a rendkívül fontos jelentése többnyire kívül maradt a nyugati szociológiában a funkcionalizmust képviselők látókörén.

nül, de elkerülhetetlenül felszámolja ezt az elméleti vonatkozásban igen fontos láncszemet.

A nyugati kulturológusok és szociológusok rendszerint úgy határozzák meg az emberi kollektívát, mint „kultúrával rendelkező társadalmat”. Ezt a meghatározást több szempontból is elégtelennek kell tartanunk. Először is csak megállapítja az emberi tevékenység kész, kialakult módjait és eszközeit, de arra már nem alkalmas, hogy közelebb vigyen bennünket e tevékenység megértéséhez. Másodszor, csak az emberek együttes tevékenységének *tartalmára* összpontosítja a figyelmet, vagyis azokra a specifikus eszközökre és mechanizmusokra, amelyek az emberek viselkedését megkülönböztetik az állatokétól; ami viszont az emberi kollektíva és tevékenység *társadalmi felépítését* illeti, a „kultúra” fogalma természeténél fogva alkalmatlan ennek feltárására. Az emberi társulás és tevékenység vizsgálatának ez a „morfológiai” aspektusa, amely hangsúlyozottan az említett mozzanatok társadalmi felépítésének specifikumára irányítja a figyelmet, éppen arra hivatott, hogy a „társadalom” fogalmát abban az értelemben fejezze ki, ahogyan az adott esetben használjuk.

Az elmondottak alapján érthetővé válik, hogy ha a „társadalom” terminust tág értelemben használjuk és általában az élőlények kollektív egyesüléseit jelöljük vele, akkor ennek következtében óhatatlanul eltűnik az a fogalom, amely alkalmas az emberi kollektíva *felépítésének*, az együttes emberi tevékenység *társadalmi felépítésének* kifejezésére. Ezért okkal mondhatjuk, hogy a mai nyugati társadalomtudományban lényeges fogyatékokkal terheltten vetik fel a társadalom és a kultúra viszonyának problémáját. Ez a probléma ugyanis azt fejezi ki, hogy differenciáltabban kell vizsgálnunk a társadalmi élet szféráját az emberi élettevékenység alapvető feltételei szempontjából.

2. A „szociális rendszer”, a „társadalom” és a „kultúra” fogalmának terjedelme, tartalma és szerepe a megismerésben

E fejezet lezárásaképpen megpróbáljuk pontosabban megmagyarázni a fenti fogalmak és terminusok viszonyát, szabatosabban körvonalazva terjedelmüket, tartalmukat és megismerésbeli funkcióikat. Ez azért fontos, mert a fogalmak és terminusok kellőképpen át nem gondolt és homályos használata nagyon gyakran súlyos akadályokat gördít a vizsgált elméleti problémák kidolgozása elé.

Fogalmi sémánkban alapvető és terjedelmileg a legszélesebb a „szociális rendszer” fogalma, amely az emberi cselekvés kollektív szubjektumát fejezi ki, vagyis az egymáshoz meghatározott módon kapcsolódó és a külső környezethez való viszonyukban koordináltan cselekvő egyének sokaságát.¹³

E fogalom szükségességéhez nem fér kétség, hiszen mielőtt felvázolnánk az emberek társadalmi életének egyik vagy másik jellegzetességét és kijelölnénk vizsgálatának különböző aspektusait, meg kell határozunk ennek az életnek a valóságos hordozóját, vagyis a kollektív emberi cselekvés szubjektumát. A Kroeber és Parsons által javasolt fogalmi sémából hiányzik az a fogalom, amely az emberi cselekvésnek ezt a kollektív szubjektumát fejezné ki. Az amerikai kutatók egyrészt bevezetik a szűk értelemben vett „társadalom” (mint az emberi egyének közti viszonyrendszer) fogalmát és a „szociális rendszert” mint vele egyenértékű fogalmat, másrészt a „kultúra” fogalmát, s így elvileg nem képesek másra, mint a társadalmi élet két különböző oldalának, két különböző aspektusának rögzítésére. Hiányzik náluk az a fogalom, amely a társadalmi életnek ezeket az oldalait egyesíti és mint reálisan működő és fejlődő rendszert fejezi ki. E fogalom hiányában pedig nem magyarázható meg az említett oldalak valóságos viszonya. Hozzávetőleg olyan ez, mintha a növények és állatok morfológiáját és fiziológiáját az „organizmus” fogalma nélkül próbálnánk felépíteni.

Mint a későbbiekben látni fogjuk, alapján véve a vizsgált esetben is ugyanaz a probléma vetődik fel, amely a biológiában a szervezet morfológiai és fiziológiai tanulmányozásához vezetett, nevezetesen az a

¹³ Amikor itt és munkánk egyéb helyein az emberi cselekvések koordinált jellegét hangsúlyozzuk, azt igyekszünk kimutatni, hogy mi a lényege annak a „szociális rendszer” fogalmában kifejeződő sajátos jelenségnek. A szociális rendszer (és bármely más társulás) létezésének legfontosabb előfeltétele a rendszert alkotó egyedek erőfeszítéseinek meghatározott koordinálása. Ennek az előfeltételnek a hiányában a szociális rendszer mint „társadalmi organizmus” nem létezhet. Más kérdés, hogy a szociális rendszer kereteiben állandóan létrejönnek és végbemennek olyan cselekvések, amelyek ezt a koordinációt megsértik. Ezeknek az úgynevezett „diszfunkcionális” cselekvéseknek az okai és megnyilvánulási formái (ezt az elfogadott terminust nem találjuk egészen szerencsésnek) igen sokrétűek, és a tudományos kutatás rendkívül fontos objektumát alkotják. De bármilyen legyen is egy szociális rendszer kereteiben a „diszfunkcionális” cselekvések jellege, a társadalmi élet fenntartására irányuló cselekvések meghatározott koordinációs minimumát meg kell őrizni, mert ellenkező esetben elkerülhetetlen a társadalom pusztulása. Éppen ezért tartjuk lehetségesnek, hogy amikor jelen munkánkban csupán kiinduló meghatározását kívánjuk adni a „szociális rendszer” fogalmának, a „diszfunkcionális” cselekvések problémájától elvonatkoztatassunk.

probléma, hogy a rendszert felépítése szempontjából és tevékenységi módja szempontjából kell tanulmányoznunk.¹⁴ Fentebb, amikor megjegyeztük, hogy a „szociális rendszer” terminust célszerű elfogadnunk a szűk értelemben vett „társadalom” terminus szinonimájaként – ahogyan ezt Kroeber és Parsons teszik –, abból indultunk ki, hogy a „szociális rendszer” terminus a legalkalmasabb az emberi cselekvés kollektív szubjektumának kifejezésére. Ami a „társadalom” és a „kultúra” terminust illeti, ebben az összefüggésben a cselekvés e kollektív szubjektumának, a szociális rendszernek egyrészt a felépítését, másrészt a tevékenységi módját fejezik ki.

¹⁴ Ugyanakkor figyelembe kell vennünk, hogy bár az adott probléma sok tekintetben általános jellegű, ez a legkevésbé sem zárja ki a biológiai és szociológiai megoldás különbségeit.

A KULTÚRA MINT AZ EMBEREK TÁRSADALMI ÉLETÉNEK FUNKCIÓJA

1. A kultúra fogalmának meghatározásában jelentkező axiologizmus és empirizmus bírálata

Mint igyekeztünk kimutatni, a kultúra fogalma – amelyet Stuart Chase a társadalomtudományok „sarkkövének” nevezett, más nyugati kutatók pedig általános tudományos jelentősége miatt olyan fogalmakhoz hasonlítják, mint a gravitáció a fizikában, a betegség az orvostudományban, az evolúció a biológiában stb.¹ – nem fejez ki mást, mint a szociális rendszer funkcióját, az emberekre specifikusan jellemző tevékenységi módot. Ez a magyarázata annak, hogy e fogalom a mai társadalomtudományokban ilyen jelentőségre tett szert. Részletesebb jellemzése előtt vessünk egy pillantást a kultúrának irodalmunkban legerőteljesebb meghatározására. Eszerint a kultúra azoknak az anyagi és szellemi értékeknek az összessége, amelyeket az emberiség a társadalmi-történelmi gyakorlat folyamatában létrehozott. Úgy gondoljuk, hogy a meghatározásnak számos lényeges fogyatéka van.

A mi szempontunkból először is teljesen célszerűtlen az adott esetben az „érték” terminus használata, mert elkerülhetetlenül bevezeti a „kultúra” fogalmának meghatározásába az értékelő mozzanatot. Ennek a meghatározásnak alapján azt hihetnénk, hogy az emberi tevékenységnek csak a pozitív eredményei tartoznak a kultúra szférájához. Először, maga

¹ Ezek az összehasonlítások önkényességük ellenére is nagyon tanulságosak és megmutatják, hogy milyen jelentőséget tulajdonít a kultúra fogalmának a mai nyugati társadalomtudomány.

a „pozitív” és a „negatív” közötti különbségtétel a szubjektum érték-orientációjától függ, s ezért sok tekintetben feltételes és viszonylagos jellegű. De ha feltételezzük is, hogy elég szabatosan megfogalmazott kritériumot találtunk a „pozitív” és a „negatív” megkülönböztetésére, akkor is hiba volna, ha az emberi tevékenységnek csak a pozitív eredményeit sorolnánk a kultúra szférájába. Fentebb már beszéltünk arról, hogy a „kultúrának” a mai társadalomtudományban meghonosodott fogalma nem axiológiai jellegű fogalom. A kultúra az emberi létezés általános módja, az emberi tevékenység módja, és e tevékenységnek különböző termékei (munkaeszközökben, szokásokban, a jóról és a rosszról, a szépről és a rútról alkotott képzetek rendszerében, a kommunikációs eszközökben stb.) tárgyasult eredménye, amely éppúgy magába foglalhatja a szociális rendszer működése szempontjából pozitív jelentőségű elemeket, mint a negatívakat. Így az a hagyomány által rögzített szokás, hogy ne használjunk fel táplálékul bizonyos, az adott helyen bőségben meglevő javakat egy-egy szociális csoport számára egyenesen negatív tartalmú lehet (például háború esetén, vagy ha a többi élelemforrás tartósan kimerült). Ez azonban a legkevésbé sem ad alapot arra, hogy a szóban forgó szokást ne soroljuk a feltételezett embercsoport történelmileg kimunkált kultúrájának elemei közé.

A kultúrának „az anyagi és szellemi értékek összességeként” való meghatározását illetően eddigi kritikai megjegyzéseink a kérdés terminológiai oldalát érintették. De tegyük fel, hogy az „értékek” terminus az adott meghatározásban egyszerűen az emberi tevékenység tárgyasult eredményét, a kultúra elemeinek összességét jelöli. Ha ebből a szempontból mérlegeljük, határozottan kijelenthetjük, hogy a kultúra módszerintelligens termékeny elméletét nem alkothatjuk meg annak a meghatározásnak az alapján, amely a kultúrát az „értékek” (a kulturális termékek) *összességének* tekinti; elsősorban azért nem, mert ez a meghatározás, teljességgel empirikus lévén, semmiképpen sem teszi lehetővé, hogy a kultúra vizsgált objektumait visszavezessük *belső* egységekre. A kultúra fent idézett meghatározása e tekintetben csupán arra adhat módot, hogy a kultúra különböző objektumait *külsőleges-empirikus* és *mechanikus* egységekre vezessük vissza, mint az adott objektumok egyszerű összegére. A kultúrának az anyagi és szellemi „értékek” összességként való meghatározása a legjobb esetben is csak előzetes empirikus általánosítás lehet, amely nem rögzít többet annál a pusztán tény-nél, hogy a kultúra a valóság sajátos szférája és a tudományos kutatás

viszonylag önálló tárgyává válhat. S mint ilyen ezt a definíciót a társadalomtudományos gondolkodás legkülönbözőbb irányzatainak képviselői magukénak vallhatják.

2. Az intézményesítés. A „társadalmi viszonyok” és a „kultúra” fogalma közötti viszony problémája

A kultúra rendkívül bonyolult és sokrétű jelenség. Ezért jellemzésével kapcsolatban nagyon fontos, hogy logikailag következetesen határozzuk meg, mert ez teszi lehetővé, hogy mint egységes valamit fogjuk fel. A kultúra meghatározásának, ha eleget akar tenni a mai társadalomtudomány követelményeinek, elsősorban az ember specifikusan aktív lényegét kell kifejeznie. Az emberi tevékenység egyik legfontosabb vonása az együttes, kooperatív jelleg, amely feltételezi, hogy az egyének sokasága egyesíti erőfeszítéseit bizonyos társadalmilag jelentős célok elérésére. Ezek a célok azonban csak akkor érhetők el, ha a cselekvő egyének mind a tevékenység egyes szféráinak keretében mind az egész társadalom szintjén kellőképpen *megszervezik* és *koordinálják* erőfeszítéseiket. – És éppen a *kultúra* szolgáltatja a cselekvések megszervezésének és koordinálásának eszközeit a különböző társadalmi csoportokba egyesült egyének számára. Az a közvetlen mechanizmus pedig, amely ezt a szervezést biztosítja, az egyének viszonyainak és viselkedésének *intézményesítése* a tevékenység különböző szféráiban; ennek köszönhető a cselekvések megfelelő programozása és koordinálása. Az intézményesítésnek az a lényege, hogy meghatározott cselekvési szabályokat állapít meg, és biztosítja e szabályok érvényesülését. A viszonyok intézményesítése szükségképpen feltételezi formalizálásukat és szabványosításukat. Walter Goldshmidt amerikai kutató helyesen jegyzi meg, hogy a társadalmi kölcsönhatást formalizálni kell, mert csak így lesz képes a cselekvő egyén minden normális helyzetben előrelátni a viszonyok adott szférájához tartozó más egyének cselekvéseit. Elmondhatjuk tehát – folytatja –, hogy az emberek közötti viszonyok intézményesítése nélkül egyáltalában nem létezhet társadalom.²

Az intézményesítés egyetemes eszköz az emberek közötti viszonyok és magatartások rendjének és koordinálásának kialakítására. Az együttes emberi tevékenység valamennyi szférája, ahol szervezetszerve van

² Lásd W. Goldshmidt: *Comparative Functionalism*. Berkeley 1966. 61. old.

szükség, feltétlenül létrehozza a viszonyok intézményesítését. Ezért teljesen egyetérthetünk azokkal a kutatókkal, akik azt tartják, hogy a szervezés eszközei szempontjából éppen az ember által kidolgozott és az emberek viselkedését szabályozó intézményrendszer különbözteti meg az emberek kollektív életét az állatoknak az ösztönön alapuló kollektív életétől.³

Ha az intézményesítést mint az emberi magatartás szervezésének egyetemes eszközét jellemezni akarjuk, fel kell vetnünk a *társadalmi viszonyok* és a *kultúra* viszonyának rendkívül fontos, ám nagyon kevésbé kidolgozott kérdését. Helyes-e a társadalmi viszonyokat a kultúra körébe foglalni, és ha nem, milyen a valóságos viszony közöttük?

Ez az első pillantásra kézenfekvőnek látszó kérdés, mihelyt megkísérreljük elméletileg átgondolni, távolról sem bizonyul olyan egyszerűnek. Több kutató egyenesen a társadalomtudomány leginkább összekuszált és legbonyolultabb kérdései közé sorolja. Ezt teszi például Alfred Kroeber, aki a szociális rendszer „társadalmi” és „kulturális” alkotóelemének egységét „a tudományos logika anomáliájának” nyilvánítja.

A legkevésbé megértett és legjobban összezavart kérdések egyike – írta Kroeber „Reális és értékjellegű kultúra” c. cikkének bevezető megjegyzéseiben – az a kérdés, hogy miképpen lehet a társadalmi struktúra egyszerre „társadalmi” és „kulturális”, amikor senki sem mondhatja ugyanezt a vallásról vagy a művészetről. A továbbiakban így folytatja ezt a gondolatot: „A társadalmi viszonyok rendszerének ez a kettős, szociokulturális jelentése a tudományos logika anomáliája, de empirikusan ez tény... Lehetséges-e egyáltalában ennek a helyzetnek logikai megalapozása?” – kérdi ezzel kapcsolatban Kroeber.⁴

Erre a kérdésre szerintünk pozitív választ kell adni. A „társadalmi” és a „kulturális” egységének logikai megalapozása feltétlenül lehetséges, ha ezt az egységet egyfelől *valóban* az egyéneket és különböző csoportokat egyesítő szociális rendszer *viszonyainak* szempontjából közelítjük meg, másfelől az e viszonyokat szabályozó *eszközök* szempontjából. A „társadalmi” és a „kulturális” síknak ez a megkülönböztetése sok tekintetben megegyezik a rendszer *strukturális* (morfológiai) és *junkcionális* megközelítésének megkülönböztetésével. Ezért a társadalmi struktúra vizsgálata során a társadalmi és a kulturális sík szétválasz-

³ Lásd például J. O. Herzler: American Social Institutions. Boston 1961. 77. old.

⁴ A. L. Kroeber: The Nature of Culture. New York 1952. 164. old.

tása éppoly kevésbé minősíthető „a tudományos logika anomáliájának”, ahogyan egyáltalában nem tekintjük anomáliának a rendszer strukturális és funkcionális vizsgálatát, amely a tevékenységnek egyrészt a felépítését, másrészt a módját fejezi ki.

Az, amit a *társadalmi viszony* fogalmával szoktak jelölni, bonyolult képződmény, amelynek tartalmát és különböző megnyilvánulásait a tudomány még egyáltalán nem tárta fel kielégítően. A „társadalmi viszony” fogalmának szigorú tudományossággal való meghatározása az önkény és a többértelműség kiküszöbölése e fogalom használatából – még feladatként áll a szociológusok előtt. Ezzel kapcsolatban úgy véljük, hogy a társadalmi viszonyok helyes megértésének előfeltétele, hogy a társadalmi viszonyok minden empirikusan adott rendszerében két elemet kell megkülönböztetni: magukat a viszonyokat és szabályozásuk eszközeit.

3. A szociális rendszer „morfológiai” és „fiziológiai” vizsgálatáról. A. R. Radcliffe-Brown álláspontjának értékeléséhez

Ha a szociális rendszer tanulmányozásának strukturális és funkcionális aspektusa közötti viszony problémáját vizsgáljuk, feltétlenül meg kell emlékeznünk A. R. Radcliffe-Brown neves angol szociálanropológusnak a „szociális morfológia” és „szociális fiziológia” kérdésére vonatkozó álláspontjáról. Ez a felfogás méltán tarthat számot az érdeklődésre, annak ellenére, hogy van néhány kétséges és hibás tétele, és nincs is eléggé kidolgozva. Radcliffe-Brown nézetrendszerének ez az oldala azonban többnyire kívül marad a szerző számos kritikusának és kommentátorának látókörén.

Radcliffe-Brown kiemelt néhány olyan általános problémát és vizsgálati síkot, amelyeket a biológiai organizmus és az emberi társadalom mint rendszer kutatása állít előtérbe. Véleménye szerint az organizmusok és a szerves élet természetének tanulmányozásakor három kérdéscsoport merül fel a kutató előtt.

Az első kérdéscsoport a *morfológiával*, vagyis a szerves struktúra jellegével közös és megkülönböztető vonásaival kapcsolatos.

A másik kérdéscsoport a *fiziológiára* vonatkozik – a tudománynak arra a területére, amely a szerves struktúrák működésének jellegét, más szóval az életfolyamatok természetét állítja a figyelem középpontjába.

A harmadik kérdéscsoport az *evolúció* vagy *fejlődés* problémájával

foglalkozik, amely akkor merül fel, amikor az organizmusok új típusainak keletkezési módját vizsgáljuk.⁵

Elvben a kérdéseknek ugyanezzel a körével találkozunk a társadalmi élet tanulmányozásakor is – szögezi le Radcliffe-Brown. Ezzel kapcsolatban elsősorban a *társadalmi struktúra* meglétére hivatkozik, vagyis arra a meghatározott viszonyrendszerre, amely az emberi egyének és az őket egyesítő csoportok között létesül, és egy egységes egészbe integrálja az embereket. Ez a struktúra – jegyzi meg Radcliffe-Brown – a „szociális morfológia” problémáját veti fel a társadalomkutató előtt, az adott probléma pedig feltétlenül megköveteli a társadalmi struktúrák vizsgálatát, összehasonlítását és osztályozását.⁶

A társadalom tanulmányozása azonban – folytatja – felveti a kutató előtt a „társadalmi fiziológia” kérdését is. Ez előfeltételezi, hogy megvizsgáljuk a társadalmi struktúrák működési módját, vagyis azoknak a mechanizmusoknak a sajátosságait, amelyek révén a társadalmat alkotó egyének koordináltan cselekszenek és fenntartják a köztük levő viszonyok rendszerét.

Végül – fejezi be Radcliffe-Brown – az emberi társadalom tanulmányozása, éppúgy, mint a szerves életé, a következő problémát veti fel a kutató előtt: hogyan fejlődnek a társadalmi struktúrák és hogyan jönnek létre új típusaik.

Úgy véljük, hogy ezekkel a megfontolásokkal nem lehet maradéktalanul egyetérteni, noha reális problémákat fejeznek ki, amelyek megérdemlik a társadalomkutatók fokozott figyelmét. A „szociális morfológia” és a „szociális fiziológia” problémájának felvetése magában véve semmi szín alatt nem vezet naturalizmushoz. Minden attól függ, hogyan oldjuk meg a kérdést. Sem az adott esetben, sem pedig akkor, amikor bevezetjük a társadalomtudományba a „szociális organizmus”, az „organikus rendszer”, az „adaptáció” fogalmát, nem elsősorban a terminusokból kell kiindulnunk – amelyek a biológiában alakultak ki és szilárdultak meg, s törvényszerűen a *bioorganizmussal* kapcsolatos meghatározott asszociációkat idéznek fel –, hanem a bennük rejlő problémákból. Ezek a problémák nemcsak reálisak, hanem egyforma elvi jelentőségük van mind a társadalmi, mind a biológiai élet rendszeres kutatásában.

A „szociális organizmus” terminusnak a társadalomtudományban

⁵ Lásd A. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe 1952. 180. old.

⁶ Lásd ugyanott, 180., 195. old.

való alkalmazását nem szabad pusztá metaforának tekintenünk. Sokkal komolyabb alapjai vannak, s ezekben semmiképpen sem azt kell látnunk, hogy a biológiai törvényszerűségeket át kell ültetni a társadalomtudomány területére, hanem azt, hogy minden életfolyamatot (köztük a társadalmi életfolyamatot is), bizonyos közös vonások jellemeznék, amelyek számos közös problémát vetnek fel a biológiai és a szociális rendszerek kutatói előtt. Ide tartoznak a vizsgált rendszer strukturális és funkcionális aspektusának problémái, amelyeknek következetes tanulmányozása a biológiában már régen a növények és állatok morfológiájának és fiziológiájának szétválasztását eredményezte. Ami a társadalomtudományt illeti, itt a fejlődés még nem jutott el azoknak a diszciplináknak a specializálódásához, amelyek viszonylag önállóan vizsgálnák egyfelől a szociális rendszer felépítését, másfelől e rendszer tevékenységi módját. Ez talán sok tekintetben a társadalmi életnek azzal a megkülönböztető sajátosságával függ össze, amelyre Radcliffe-Brown irányítja a figyelmet.

A biológiai organizmus tanulmányozásakor – írja – bizonyos fokig lehetőség van arra, hogy az organizmus struktúráját működésétől függetlenül figyeljük meg, tehát a morfológiát a fiziológiától függetlenül vizsgáljuk. Más a helyzet – folytatja Radcliffe-Brown – a társadalom tanulmányozásával: ennek szociális struktúráját csak működésében figyelhetjük meg. A szociális struktúra néhány vonását – például az emberi egyének és csoportok földrajzi megoszlását – közvetlenül is megfigyelhetjük ugyan, de azoknak a társadalmi viszonyoknak a többségét, amelyek összességükben a szociális struktúrát alkotják (például apa és fiú, vevő és eladó viszonyát stb.), csak a társadalmi tevékenység folyamatában figyelhetjük meg. Ezért – vonja le Radcliffe-Brown a következtetést – a „szociális morfológia” nem hozható létre a „szociális fiziológiától” függetlenül.⁷

Radcliffe-Brown a társadalmi életnek kétségkívül fontos specifikus vonását ragadja meg; éppen ez a vonás ad magyarázatot sok nehézségre, amelybe a társadalomtudományok képviselői ütköznek, mivel nekik nincs módjuk közvetlenül tanulmányozni a szociális rendszer felépítését és a rá jellemző leglényegesebb vonásokat. Ennek ellenére aligha érthetünk egyet teljesen Radcliffe-Brownnak azzal a végkövetkeztetésével, hogy a „szociális morfológia” nem hozható létre a „szociális fiziológiától” függetlenül.

⁷ Lásd ugyanott, 181. old.

T. Segerstadt svéd szociológus helyesen mutatott rá, hogy ez az állítás kétséges, bár ezzel kapcsolatos érvelését nem találjuk helytállónak. A társadalmi csoportok – írja Segerstadt – minden bizonnyal oszthatóak az e csoportokban mérvadónak elfogadott normák és szankciók típusa szerint. Ahogyan az állatokat osztályozzuk csontvázuk alapján, éppúgy osztályozhatjuk a társadalmi csoportokat az őket jellemző normatív rendszerek szerint. Teljesen igaz – folytatja Segerstadt –, hogy a csoport különböző elemei közötti viszonyok csak a szociális viselkedés megfigyelése útján, más szóval a funkciók megfigyelése útján verifikálhatók. Ez azonban – véleménye szerint – nem adhat alapot a „szociális morfológia” önálló létének tagadására.⁸

Segerstadttal egyetérthetünk abban, hogy kétségbevonja Radcliffe-Brown álláspontját, a viszonylag önálló „szociális morfológia” elutasítását. De elvi ellenvetésünk van a „szociális morfológia” általa adott, és Radcliffe-Brownétól eltérő értelmezésével szemben. A „szociális morfológia” problémája az utóbbi számára azt a feladatot jelentette, hogy a társadalmi életet *szociális felépítése*, vagyis az emberi egyének közötti viszonyrendszerek szempontjából kell tanulmányoznunk. A „szociális fiziológia” viszont a szociális struktúra *eszközeit*, a társadalmi élet működésének specifikus *mechanizmusait* tanulmányozza.

Segerstadt ezzel szemben azt javasolja, hogy a társadalmi csoportokat szociális normáik és szankcióik alapján osztályozzuk, ahogy az állatokat csontvázuk alapján; ez az alap pedig a társadalmi élet vizsgálatának éppen ahhoz a területéhez és síkjához tartozik, amely többek közt ennek az életnek a működési mechanizmusait fejezi ki, azokat az eljárásokat és eszközöket, amelyek segítségével az emberi egyének cselekvései koordinált és összehangolt jelleget öltenek aktivitásuk elrendezésének különböző szféráiban.⁹ Azért mondjuk, hogy „többek közt”,

⁸ T. T. Segerstadt: The Nature of Social Reality. Totowa 1966. 14. old.

⁹ Kézenfekvő, hogy a „normatív rendszernek”, akárcsak a kultúra egészének, megvan a maga saját felépítése (ezzel már foglalkoztunk fentebb, a társadalmi életet strukturálisan kifejező különböző szempontok vizsgálata során). Az adott esetben azonban nem bármely társadalmi életjelenség felépítéséről van szó, hanem a *szociális rendszer felépítéséről*, mint kölcsönhatásban levő egyének sokaságáról. Ha a helyes elméleti perspektívát akarjuk elveszíteni, szigorúan erre a koordináta-rendszerre kell támaszkodnunk, amely két összefüggő fogalmat vezet be a kutatásba: „a rendszer felépítésének” és „a rendszer tevékenységi módjának” fogalmát. Márpedig, ha a szociális rendszer „felépítésével” („morfológiájával”) a normatív struktúrát azonosítjuk, amint Segerstadt teszi, akkor a rendszer „tevékenységi módjának” fogalma elveszti reális tartalmát.

mert véleményünk szerint jogosulatlan a szociális rendszer vizsgálatának funkcionális aspektusát e rendszer *működési* mechanizmusaira korlátozni, ahogy Radcliffe-Brown teszi. A mi álláspontunk szerint ennek az aspektusnak, amely a szociális rendszer tevékenységi (viselkedési) módját fejezi ki, szükségképpen magába kell foglalnia e rendszer *működési* mechanizmusai mellett *fejlődésének* mechanizmusait is. A szociális rendszer vizsgálatának ezt az így értelmezett funkcionális aspektusát kapcsoljuk össze a „*kultúra*” fogalmával, megkülönböztetésül a rendszer felépítését kifejező *strukturális* (morfológiai) síktól. Hogy megértsük a szociális rendszer felépítése és a kultúra szerves egységét, és egyúttal a társadalmi élet tanulmányozásának két különböző síkjaként való gondolati elvonatkoztatásuk módszertani szükségességét, az emberek közötti viszonyok egyik legspecifikusabb formájához, a termelési viszonyokhoz fordulunk.

Nyilvánvaló, hogy amikor termelési viszonyokról (vagy a viszonyok bármely más típusáról) beszélünk, absztrakcióval van dolgunk. (Annak a viszonyrendszernek az absztrakciójáról, amelybe az emberek a termelés folyamatában lépnek.) Az is világos, hogy a reális valóságban a termelési viszonyok nem tiszta formában adóttak. Például mindig szükségszerűen előfeltételezik a meghatározott normatív szabályozást. Ilyen szabályozás nélkül nem lehetséges a társadalmi termék előállítás, de elosztása és elfogyasztása sem. De ha a termelési viszonyok mindig meghatározott normák kontextusában léteznek is, amelyek a megfelelő módon szabályozzák őket, tisztázni kell helyüket a társadalmi viszonyok általános struktúrájában, és történelmileg meghatározott természetüket; ehhez pedig el kell vonatkoztatnunk és külön kell választanunk őket szabályozásuk eszközeitől. A vizsgált probléma szemszögéből tekintve ez az elvonatkoztatási folyamat elsősorban úgy jelenik meg, mint a *sajátosan szociálisnak a kulturálistól* való elvonatkoztatása.

Így a társadalmi élet mint szerves rendszer tanulmányozása szükségképpen előfeltételezi, hogy analitikusan különválasszuk és elvonatkoztassuk egyfelől a kölcsönhatásban levő egyének és az őket egyesítő csoportok *viszonyainak felépítését*, másfelől e viszonyok *szabályozásának eszközeit*. Ez az elvonatkoztatás feltétlenül szükséges ahhoz, hogy szétválasszuk a társadalmi élet kutatásának két síkját: a strukturális (morfológiai) és a funkcionális síkot. A társadalmi élet funkcionális síkjának vizsgálata az, amely elvezet bennünket a *kultúrának* mint a *tudományos kutatás specifikus tárgyának* tanulmányozásához. Ezzel kapcsolatban ismételten hangsúlyozni kívánjuk, hogy a *társadalom* fo-

galma (szűk értelemben) az a módszertanilag nélkülözhetetlen absztrakció, amely lehetővé teszi, hogy a kutató gondolatilag elválassza az emberi egyének *kollektíváját* és ennek *viszonyhálózatát* a kollektíva *tevékenységi módjától*, azoktól a specifikus eszközöktől, amelyeket a társadalmi-történelmi élet folyamatában munkáltak ki ennek az életnek a megszervezésére, az együttes emberi cselekvések szabályozására és koordinálására.

Az emberek társadalmi élete, ha ebből a szemszögből vizsgáljuk, nem más, mint az emberi egyének együttes, koordinált tevékenységének állandó, szakadatlan folyamata, amelynek az a célja, hogy fenttartsa az életet a legkülönbözőbb szférákban: a gazdaság, a politika, az egészségügy, a nevelés stb. szférájában. Mint már fentebb megjegyeztük, az intézményesítés folyamata az a legegyszerűsebb eszköz, amely az emberi tevékenység legkülönbözőbb fajtáinak *szervezését*, koordinált és célszerű jellegének biztosítását szolgálja. Az intézményesítés folyamata a megfelelő viselkedési szabályok (viselkedési modellek) megállapításában és e szabályok érvényesítésében fejeződik ki. A társadalmi intézmények rendszere: *társadalmi-technológiai* rendszer.

4. A „technika” fogalma a kultúra mai felfogásának fényében

Ezzel kapcsolatban feltétlenül rá kell mutatnunk arra, hogy a társadalomtudományok nem kerülhetik meg a „technika”, „technológia” fogalmának új, tágabb értelmezését. E tudományok szükségletei nem elégíthetők ki azoknak a hagyományosan kialakult képzeteknek a rendszerével, amelyek az adott fogalmat az anyagi „technika”, „technológia” keretei közé szorították. Az ember és a természet viszonyának szférájába tartozó anyagi technika mellett ugyanis az államigazgatásnak, a gondolkodásnak, a műalkotások létrehozásának is megvan a maga technikája. Nem kívánjuk itt meghatározni a „technika”, „technológia” fogalmát. Az adott esetben elég, ha csak annyit jegyezzünk meg, hogy ezek a fogalmak *a gyakorlati cselekvésnek*, az emberi *tevékenységnek* azt a szféráját hivatottak kifejezni, amely egyáltalában nem korlátozódik pusztán az anyagi-termelési gyakorlat területére. Ezért ahhoz, hogy a vizsgált fogalmak felépítése teljesen megfeleljen a társadalomtudományok követelményeinek, ki kell fejeznie a gyakorlati cselekvés eszközeinek és felhasználásuk módjainak rendszerét, amelyet az

ember a maga sokrétű társadalmi-történelmi gyakorlatának minden területén kimunkált.

Robert MacIver amerikai szociológus láthatólag éppen abból a felismerésből indult ki, hogy a „technika”, „technológia” fogalmát ebben az általános-szociológiai értelmezésben kell tárgyalni. A szociokulturális komplexum általános osztályozása során MacIver a sajátos technológiai szférát (technological order) megkülönböztette a kultúra szférájától. Az osztályozás kiindulópontjául Alfred Weber német szociológus széleskörűen ismert sémáját választotta, amely az egész szociokulturális komplexumot felosztja a *civilizáció* szférájára (tudomány, technika), a *szociális* szférára és a *kultúra* szférájára (vallás, filozófia, művészet). MacIver úgy módosította ezt a sémát,¹⁰ hogy a civilizáció szféráját a technológiai szférával cserélte fel, s az adott szféra és a kultúra szférája közti fő különbséget az *eszközökre* és *célokra* alapozta. MacIver véleménye szerint a technológiai szféra az eszközöknek azt az összességet hivatott kifejezni, amelyet az emberek társadalmi gyakorlatukban használnak, a kultúra szférája pedig azokat a célokat és értékeket, amelyek az emberi egyéneket e gyakorlat megvalósításának folyamatában irányítják.

Ezúttal nem térünk ki részletesen MacIver koncepciójának elemzésére, csupán annyit jegyzünk meg, hogy bár teljesen jogos a különbségtétel egyfelől a gyakorlati cselekvés eszközeinek összessége, másfelől az emberek által tevékenységük során követett célok és értékek rendszere között, okvetlenül fel kell figyelnünk ennek a megkülönböztetésnek a viszonylagos jellegére. Ennek a felosztásnak nem merőben különmemű jelenségeket kell kifejeznie, hanem csupán a kultúra általános és egységes szférájának két szervesen összefüggő alkotóelemét, amelyek csak meghatározott kölcsönös összefüggésükben őrzik meg ezt a jelentésüket.

MacIver álláspontja csak egyik megnyilvánulása annak a mai nyugati társadalomtudományt jellemző tendenciának, amely korlátozott módon tárgyalja a „kultúra” fogalmát. S bár MacIver és e tendencia más neves képviselői – különösen A. Weber – bizonyos reális alapokból indulnak ki osztályozásaikban, ez a tendencia szerintünk elméletileg helytelen.

A kultúra, mint fentebb már megjegyeztük, az ember társadalmi

¹⁰ MacIver eleinte megtartotta Weber terminológiáját, és csak később vezette be a „technológiai rend” fogalmát.

életének specifikus funkciója. Az adott fogalom elsősorban azoknak a minőségileg sajátos elveknek a kifejezésére hivatott, amelyekre az embereknek a külvilághoz és egymáshoz való viszonyai, e viszonyok általános rendszere épülnek. A kultúrának bármily bonyolult és sokrétű a különböző megnyilvánulásai – legyenek azok a célok elérését szolgáló eszközök vagy maga az embereket orientáló célok és értékek rendszere (amelynek alapján MacIver különválasztja a technológiai szférát és a kultúra szféráját) – mind az emberi tevékenység aktív alkotó jellegének eredménye, és az e tevékenységet megvalósító mechanizmusok és eszközök általános *nem-biológiai* eredetű rendszerének kifejeződése. Ez a körülmény teremti meg azt az objektív belső alapot, amely a kultúra legbonyolultabb megnyilvánulásait egyesíti, és feljogosít bennünket arra, hogy ezeket ne különmemű jelenségeknek tekintsük, hanem egy általános fogalom alá rendelt, egységes jelenség megfelelő megnyilvánulásainak.

A társadalomtudományoknak kétségtől fontos feladata, hogy a kultúra különböző alkotóelemeit osztályozzák és különböző alapokról világosan szétválasszák. Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy mereven széttagoljuk az emberek aktív-alkotó tevékenységének különböző megnyilvánulásait és e tevékenység komplex eredményét. Ez különösen akkor jogosulatlan, ha olyan jelenségeket osztályozunk, amelyek között egészen viszonylagosak a különbségek. Márpedig pontosan így áll a dolog a vizsgált esetben, ahol különbséget tesznek egyfelől a cél elérését szolgáló eszközök összessége, másfelől maga a célok és értékek rendszere között. S valóban, ami az egyik esetben célként funkcionál, más összefüggésben eszközként jelenhet meg. Például egy meghatározott összefüggésben teljességgel a „technikai” eszközök közé sorolhatjuk a társadalmi életnek mindazokat a jelenségeit, amelyeket MacIver, a *technológiai* rendszertől való megkülönböztetésül, a *kultúra* sajátos szférájába utal (értékek, eszmények, célok).

Az emberek társadalmi élete történelmileg a társadalmat alkotó egyének életének fenntartását szolgáló rendszerként jött létre, amelynek segítségével lehetővé vált olyan szükségletek kielégítése, mint az élelem, ruházat, lakás, a külső veszélyekkel szembeni védelem stb. Ezeket a funkciókat az emberi kollektíva azonban csak akkor töltheti be hatékonyan, ha integrálódik, ha bizonyos mértékig összeforr. Az embereknek ezért mindig feladatuk volt, hogy a társadalmat mint integrált, koordináltan működő egészt tartsák fenn, bár ennek az integrációnak egészen sajátos, specifikus eszközeire volt szükség, hogy haté-

konyan lássák el azokat a funkciókat, amelyeket például a rovarok közösségeiben az ösztönmechanizmus tölt be. Éppen ezeket az eszközöket szolgáltatja a kultúra, különösen az a szférája, amelyik az értékek, hitek, eszmények rendszerét foglalja magában.

Ilyen rendszer hiányában az ember mint társadalmi lény nem töltöhetné be funkcióit a társadalomban, nem kerekedhetne felül a létért folytatott harc viszontagságain és nélkülözésein. Az élet értelmébe és értékébe vetett hitet éppen a kultúrától kapja. Éppoly reális és fontos szükséglet ez – hangsúlyozza Leslie White –, mint a táplálék és a szállás. Az emberre – írja – lépten-nyomon betegség, szenvedés, félelem, nélkülözés leselkedik. Hogy mindezt leküzdhesse, bátorságra, reményre, az élet értelmébe vetett hitre van szüksége. Mindezt a kultúrától kapja – írja White –. Az ő szavaival élve, éppen a kultúra teremtette meg az emberben sajátos jelentőségének, mindenhatóságának és mindentudásának illúzióját. Az embert a mitológia áltatta és lelkesítette. A mágia és a vallási szertartások ébresztették benne a természeti erők feletti hatalom és ellenőrzés illúzióját. A kozmológiai rendszerek megválaszolták az étellel, a halállal és a dolgok természetével kapcsolatos összes alapvető kérdéseket. Így – fejezi be gondolatát White – a kultúrától kapta az ember a hatalom, az élet értékébe és értelmébe vetett hit érzését, a létfenntartásához szükséges szellemi erőket.¹¹

A szellemi értékek, az eszmények ebből a nézőpontból kétségkívül *technológiai* természetűek, vagyis az emberi tevékenységet ösztönző meghatározott eszközökként jelennek meg. Nem kevésbé nyilvánvaló az értékrendszer *technológiai* jellege e rendszernek az emberi viselkedést szabályozó funkcióját illetően. Különleges szerepük van itt az erkölcsi értékeknek.

Így, véleményünk szerint, megalapozatlan MacIvernek az az eljárása, hogy az általános technológiai rendszert „kihasítja” a kultúra szférájából. Ráadásul a kultúra egészben véve és alapjában mélységesen technológiai jellegű – e szó tág értelmében –, hiszen éppen mint az eljárások és eszközök specifikus rendszerét dolgozták ki a sokrétű emberi gyakorlat előtt álló legkülönbözőbb feladatok megoldására.

A mai irodalom megkísérli a technika különböző fajtáinak osztályozását. Az egyik ilyen kísérlet szerint a technológiának három formája van: 1. a *mechanikus* forma, amely a fizikai világban működik; 2. a *szimbolikus* forma, amely az eszméket, hagyományokat, a filozófiát és

¹¹ Lásd L. White: The Evolution of Culture. New York 1959. 9. old.

a tudományt foglalja magában; 3. a *szervezeti* forma, amely az emberek közötti viszonyok intézményesítésében használatos.¹²

Úgy véljük, hogy ez az osztályozás átfogja a „technika” és „technológia” összes alapformáit, amelyeket az emberek társadalmi életfolyamataiban felhasználnak. De ha csupán e formák megállapítására szorítkozunk, akkor még nagyon keveset mondtunk. A gyakorlati tevékenység általunk kifejezett szféráit szerves egységükben kell felfognunk. Ehhez pedig csak a társadalmi életre jellemző viszonyrendszer elemzése útján juthatunk el.

Fentebb beszéltünk már arról, hogy az emberi társadalmat mint az egyének szilárd és feltétlen egyesüléseit jellemző viszonyok általános struktúrája a következő elemekből tevődik össze: 1. az emberek együttes viszonya a természethez; 2. egymás közötti viszonyaik, s végül 3. az ember szubjektív viszonya a környező valósághoz (a természethez és a társadalomhoz egyaránt), reakciói a külvilág különböző hatásaira. Tudomásunk szerint ezt a hármas felosztást először F. Boas neves amerikai etnográfus alkalmazta. Ő azonban éppen csak felvázolta. Emellett Boas álláspontjának, véleményünk szerint, számos lényeges fogyatékossága van. Lássuk Boas alaptételét.

„Az egyéneknek vagy az egyének csoportjainak viszonyait – írja Boas – három szempontból vizsgálhatjuk: a külső szerves és szervetlen világhoz való viszonyaik szempontjából, a szociális csoporton belüli egymáshoz való viszonyaik szempontjából, és azoknak a viszonyoknak a szemszögéből, amelyeket jobb terminus híján szubjektív módon feltételezett viszonyoknak nevezhetünk. Az utóbbiakon olyan viszonyokat értek, amelyek annak eredményeképpen jönnek létre, hogy egy cselekvést értékkel, jelentéssel ruházunk fel, mint jót vagy rosszat, helyeset vagy helytelen, szépet vagy rútat, célirányosat vagy okságilag meghatározottat.”¹³

Boas szerint a szerves és a szervetlen világhoz való viszonyok létrejöttét elsősorban a létfenntartási eszközök megszerzése, az éghajlattal szembeni védekezés és a földrajzi környezet okozta különböző nehézségek leküzdése határozza meg. A szociális csoport tagjai közötti viszonyok ellenben a nemeknek, a szociális csoportok szervezési módjainak és formáinak viszonyait foglalják magukba.¹⁴

„Nyilvánvaló – jegyzi meg ezzel kapcsolatban Boas –, hogy az em-

¹² Lásd J. O. Herzler: *Sociology of Language*. New York 1965. 48. old.

¹³ F. Boas: *Race, Language and Culture*. New York 1940. 261. old.

¹⁴ Lásd ugyanott.

beri életnek *ezek a szférái* az állatvilágban is megvannak.” Továbbá abból kiindulva, hogy az állati társulások tagjai meghatározott viszonyokban vannak környezetükkel és egymással, Boas azt a következtetést szűri le, hogy „a szociális jelenségeknek egy számottevő köre nemcsak az ember sajátja, hanem az állatvilágra is jellemző”¹⁵.

Az állatok és az ember társadalmi viselkedése közötti alapvető különbséget Boas csupán a viszonyoknak abban a szférájában látja, amelyet „szubjektív módon feltételezett viszonyoknak” nevez. „A szakadék azonban – véleménye szerint – itt sem abszolút. A szülői szeretet, az egyedek alárendelése a megfelelő szociális szükségleteknek, az egyéni vagy társadalmi tulajdon védelme az állatok viselkedésében is megfigyelhető, és ezzel kapcsolatban lehetetlennek látszik az említett vonások aspektusában élesen megkülönböztetni az állati és az emberi viselkedés pszichológiai alapját. Az állatvilágból az emberi társadalomnak még az olyan jelenségei sem hiányoznak teljesen, mint a találmányok és a szép élvezete.”¹⁶

Boas végül az alábbi következtetésre jut. „Ha azt mondjuk, hogy az állatok viselkedése főleg ösztönszerű, ezzel arra gondolunk, hogy sok tekintetben biológiai feltételezettségű. Ennek ellenére tudjuk, hogy az állatok is képesek a tanulásra, és viselkedésük bizonyos típusai a szabályozás szerzett formájának kifejeződései.

Az emberi kultúra és az állati viselkedés különbsége elsősorban azon alapul, hogy az emberi viselkedés jóval nagyobb mértékben a szerzett szabályozás eredménye, ez pedig attól függ, amit szubjektív módon feltételezett viszonyoknak nevezünk.”¹⁷

Boas példája ismét azt tanúsítja, hogy módszertanilag mennyire fontos a társadalomtudományokban azoknak a tudományos kritériumoknak a kidolgozása, amelyek világosan megkülönböztetik az emberi társadalmat az állati társulásoktól. Ez a kiváló etnográfus, akinek egy pszichológiai jellegű társadalomfilozófiai koncepcióra támaszkodó elméleti előfeltevései nem teszik lehetővé a társadalmi életszféra minőségi specifikumának tudományos megalapozását, nyomban zsákutcába kerül, mielőtt meg akarja határozni tudományának alapvető kategóriáit.

Boasnak feltétlenül igaza van, amikor azoknak a viszonyoknak az alapvető aspektusait jellemezve, amelyekbe az emberek törvényszerűen lépnek létezésük folyamatában, szélesebben veti fel a problé-

¹⁵ Ugyanott.

¹⁶ Ugyanott, 162. old.

¹⁷ Ugyanott.

mát, és az állati társulást is a kutatás tárgyává teszi. Kétségtelen, hogy a viszonyoknak ezek az aspektusai általános-formai szempontból az állati társulásokban is fellelhetők. Az állatok, amikor ezeknek a társulásoknak a tagjaivá lesznek, szintén meghatározott kollektív viszonyokba lépnek környezetükkel és egymással, és ennek megfelelően „szubjektív” módon észlelik a valóságnak azokat az oldalait, amelyekkel létezésük folyamatában találkoznak. Csakhogy minőségi különbség van az állatok és az emberek között abban a módban, ahogyan ezeket a viszonyokat megvalósítják és megnyilvánítják. Éppen ezt a különbséget hivatott kifejezni a „kultúra” fogalma.

Azt hihetnénk, hogy Boas, miután általános formai szempontból egybevetette a megfelelő viszonyrendszereket, amelyekbe az állatok, illetve az emberek együttes létezésük folyamatában lépnek, végkövetkeztetésképpen leszögezi e viszonyok megnyilvánulásainak az ember esetében észlelhető minőségi specifikumát. Boas azonban nem jut el ideig. Pszichológiai álláspontja alapján az adott esetben csupán mennyiségi különbséget állapít meg a viszonyoknak még abban a szférájában is, amely véleménye szerint leginkább megkülönbözteti az embert az állattól. A viszonyoknak ezt a szféráját Boas „szubjektív módon feltételezett viszonyoknak” nevezi, s ezek – az ő kultúra-koncepciója szerint – az ember szubjektív reakciói a környezeti hatásokra; olyan reakciók, amelyek lehetnek emocionális és intellektuális jellegűek, és cselekvésekben is kifejeződhetnek.¹⁸ Ebben Boas kultúra-felfogásának alapvető fogytékosságát kell látnunk. Boas jól ábrázolja a kultúra működésének és fejlődésének mechanizmusát, a kultúra különböző elemeit, de arra már nem képes, hogy valóban, belső tartalmát tekintve is, megértse a valóság e specifikus jelenségét, amely csak az emberi élettevékenységet jellemzi, és amelynek leglényegesebb ismertetőjegye az aktív-alkotó jelleg.

A kultúra nem más, mint az emberi tevékenység aktív-alkotó jellegének komplex kifejezése, s ez a jelleg a kultúra összes szféráiban kifejeződik. Az ember és a természet viszonyainak szférájában elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az ember mesterségesen megalkotott eszközöket használ; az emberek egymás közötti viszonyaiban tevékenységük alkotó jellege abban nyilvánul meg, hogy különböző fajtájú intézményeket, erkölcsi és jogi normákat és rendszereket dolgoznak ki, amelyek szabályozzák az egyének viselkedését; ami a környező valóság emberi észlelésének, a valóság által kiváltott emberi reakcióknak

¹⁸ Lásd ugyanott.

a szféráját illeti, az adott szféra szintén minőségileg különbözik a környező valóság állati észlelésétől, a valóság által kiváltott állati reakcióktól. Az állatok passzívan észlelik az őket környező valóságot, az ember viszont aktívan átdolgozza az érzékeit és pszichikumát ért külső hatásokat, a nyelvben rögzített logikai-fogalmi gondolkodásnak és a valóság emocionális észlelésének eszközeivel tapasztalati adatait alkotóan reprodukálja szellemi tevékenységének különböző termékeiben (a filozófiában, tudományban, művészetben stb.).

Így az embert az különbözteti meg az állatvilágtól, hogy azt az általános viszonyrendszert, amelybe az emberek létezésük folyamatában lépnek, minőségileg új, *alkotó jellegű* elvek alapján képesek felépíteni, olyan elvek alapján, amelyek éppen a kultúrában találják meg komplex kifejezésüket. Mint már megjegyeztük, a kultúra alapjában véve *technológiai* természetű, hiszen éppen az emberi tevékenység eljárásainak és eszközeinek specifikus rendszereként jött létre. Ami az emberi cselekvések eljárásainak és eszközeinek alapvető tipológiáját illeti, véleményünk szerint a technika három alapformájának fent idézett osztályozása – a „mechanikai”, „szervezeti” és „szimbolikus” forma – sok tekintetben megegyezik az emberek társadalmi életét jellemző most említett három viszonytípussal. A „mechanikai” (anyagi) technika első sorban azoknak az eszközöknek a specifikus rendszere, amelyekkel az emberek hatnak az anyagi környezetre; a „szervezeti” (társadalmi) technika a kollektív emberi élet szervezéséhez szükséges eszközök specifikus rendszere; a „szimbolikus” (szignális) technika pedig az a specifikus eszközrendszer, amelynek segítségével megvalósulnak az ember szellemi és emocionális cselekvései, valamint megvalósul az általános kommunikatív funkció.

Az úgynevezett „mechanikai” technikával kapcsolatos kérdések körét aránylag jól kidolgozták, de másképp áll a dolog a technika két másik formájával. Ezzel kapcsolatban főleg azt kell hangsúlyoznunk, hogy a „szervezeti” technika a kultúrának azt a sajátos szféráját fejezi ki, amelyet feltételesen „szocionormatív kultúrának” nevezhetnénk. Ebben a vonatkozásban figyelembe kell vennünk, hogy a kultúrának „anyagira” és „szellemire” való szokásos, hagyományos felosztása¹⁹

¹⁹ Figyelembe kell vennünk, hogy a kultúra „anyagira” és „szellemire” való felosztása sok tekintetben feltételes jellegű, hiszen a kultúra valamennyi elemének megvan a maga „anyagi” és „szellemi”, „objektív” és „szubjektív” oldala. Így bármely eszmének szükségképpen jelszerű, azaz anyagilag tárgyiasított kifejezést kell kapnia ahhoz, hogy a kultúra elemévé lehessen. Másrészt a kultúra termékeként megjelenő

nem ad semmi lehetőséget arra, hogy a „szocionormatív kultúrát” a kutatás viszonylag önálló szférájává tegyük. Pedig a kutató éppen akkor ütközik különleges nehézségekbe, amikor a kultúrának azt a szféráját elemzi, amelynek közvetlen funkciója a társadalmi élet *megszervezése*. Nem különösebben nehéz megkülönböztetni az anyagi kultúrát, vagyis a természeti környezetre gyakorolt hatásnak, a védekezésnek és támadásnak, a lakás és ruházat biztosításának stb. eljárásait és eszközeit a kultúrának attól a területétől, amely a természeti és társadalmi környezet meghatározott és elrendezett szimbolikus rendszereknek (tudomány, művészet) mint a kutatás viszonylag önálló szféráinak formájában történő emberi észlelésével és gondolati tükrözésével kapcsolatos. Más azonban a helyzet a „szocionormatív kultúrával” (amelyet a kultúrának anyagira és szellemire való felosztásakor rendszerint teljes egészében a szellemi kultúra fogalma alá sorolnak). Ezt elsősorban a szocionormatív kultúra *tárgyasulásának* specifikus, gondolatilag néha nagyon nehezen megragadható formái magyarázzák, valamint az is, hogy éppen ebben a szférában kereszteződik közvetlenül és fonódik össze szervesen az emberi élettevékenység „sajátosan társadalmi” és „kulturális” aspektusa.

A kultúra általános rendszerében különleges helyet foglal el az úgynevezett „szimbolikus” (szignális) technika, amely lehetővé teszi az emberek tudatos tevékenységét és egymás közti kommunikációjuk megvalósítását.

L. Vigotszkij véleménye szerint a jelek használatának ugyanolyan jelentősége van a pszichikai folyamatok irányítása szempontjából, mint az eszközhasználatnak az anyagi külvilág feletti uralom szempontjából. A jelek, ha ezen a síkon vesszük őket szemügyre, szintén „eszközök”, de a szellemi tevékenység eszközei.

A jelrendszerek (szimbolikus rendszerek), mint az elvonatkoztató-megismerő tevékenység eszközei, egyúttal lehetővé teszik, hogy egyrészt társadalmivá alakítsuk át az egyéni tapasztalatot, másrészt e tapasztalat eljuttatását az egyénekhez. A jelrendszerek segítségével meg-

minden anyagi tárgy „átszellemített” abban az értelemben, hogy megalkotásakor egy meghatározott eszmét „helyeznek bele”, amely a tárgy funkcionális jelentését fejezi ki.

Mindamellet nem érthetünk egyet azokkal a szerzőkkel, akik általában tagadják a kultúra „anyagira” és „szellemire” való felosztásának jogosságát, hiszen ez az osztályozás meghatározott alapokra támaszkodik. Ennek az osztályozásnak véleményünk szerint az az egyik legfontosabb alapja, hogy a hagyományosan az „anyagi” és a „szellemi” kultúra szférájába sorolt elemek tárgyasult formái minőségileg különböznek egymástól. Ez a kérdés egyáltalában nem egyszerű, és alapos megvitatásra szorul.

végbe a szerzett információ rögzítése, tárolása és továbbítása térben és időben.

Ha a jelrendszerek jelentőségét a szociális rendszer működése és fejlődése szempontjából értékeljük, jobban megértjük azoknak a koncepcióknak a reális alapjait, amelyek a jelet (szimbólumot) a társadalmi élet meghatározó ismérvének tekintik. Ennek az ismérvnek a kiválasztásával igyekeznek tudatosan vagy tudattalanul, megtalálni a kulcsot az emberi élettevékenységre jellemző specifikus szervezeti típus megértéséhez. Azt a feladatot azonban, hogy megértsük a társadalmi életnek mint a valóság specifikus szervezeti típusának belső természetét, nem oldhatjuk meg úgy, hogy közvetlenül az emberi tevékenység *mechanizmusaihoz* és *eszközeihez*, vagyis *a kultúra elemeihez* fordulunk és ezeket elemezzük, bármily fontosak legyenek is. Ez a feladat – mint fentebb igyekeztünk kimutatni – elvileg csak úgy oldható meg, ha magát az emberi tevékenységet elemezzük és kiválasztjuk benne azt a strukturális egységet (szférát), amelynek segítségével megérthetjük a társadalmi élet geneziséét és a rá jellemző specifikus vonásoknak rendszerezett egységükben való kimunkálását.

Második rész

A KULTÚRTÖRTÉNETI TIPOLOGIA PROBLÉMÁJÁHOZ

A történelmi tipológia problémája a mai történettudomány egyik legfontosabb módszertani problémája. Jelentősége elsősorban feladatán mérhető: speciálisan tanulmányozza a történettudomány alapvető fogalmi állományát, megállapítja azoknak a különböző fajtájú fogalmaknak logikai struktúráit és megismerő funkcióit, amelyekkel a társadalomtörténeti rendszerek kutathatók és reprodukálhatók.

Ezt a vázlatos tanulmányt, amely semmiképpen sem tart igényt a történelmi tipológia problémájának teljes és rendszerezett vizsgálatára, azzal kezdjük, hogy a bennünket érdeklő szempontból kritikailag elemezzük a XX. századi idealista történelemfilozófia és kulturológia legbefolyásosabb irányzatait.¹ Ez lehetővé teszi számunkra, hogy kiválasszuk a történelmi tipológia problémájának legfontosabb aspektusait, s megvizsgáljunk néhány, velük kapcsolatos alapkérdést. Evégett elsősorban az ekvivalens kultúrák (civilizációk) koncepcióját fogjuk jellemezni,² amely – mint említettük már – egészen a legutóbbi évtizedekig uralkodó volt a nyugati történelemfilozófiában és a kulturológia empirikus területein.

¹ A XX. századi nyugati történelemfilozófiának, amelynek alapvető objektumait főképpen a kultúrtörténeti rendszerek alkotják, határozott kulturológiai jellege volt.

² A „kultúra” és a „civilizáció” terminus használata az irodalomban távolról sem egyértelmű. Munkánk alapvető feladatainak köre azonban nem teszi szükségsszerűvé számunkra e két fogalom közötti különbség speciális kifejtését. Ezért ebben az összefüggésben feltételelesen azonos jelentésűeknek fogadhatjuk el ezeket a fogalmakat, bár véleményünk szerint különbségek is vannak közöttük.

AZ EUROPOCENTRIZMUS VÁLSÁGA ÉS AZ „EKVIVALENS KULTÚRÁK” KONCEPCIÓJA

1. O. Spengler „kopernikuszi fordulata” a világtörténelem értelmezésében

Figyelembe kell vennünk, hogy az ebben a fejezetben vizsgált nézetrendszernek a megjelölése („ekvivalens kultúrák”) nem általánosan elfogadott irodalmunkban. Ezt a megjelölést (a pontos megjelölés hiányában) mi vezettük be feltételesen, hogy összefoglalóan jellemezzük vele azt az általános nézetrendszert, amely a hagyományos europocentrikus álláspont mély válságának eredményeképpen a XX. század idealista történettudományában kialakult.¹ Nemigen található a nemzetközi irodalomban sem az adott nézetrendnek akárcsak valamelyest is megfelelő és állandó terminológiai megjelölése. Többnyire a *kultúr-relativista* elnevezést használják, ami túlságosan szétfolyó, és nem fejezi ki a vizsgált gondolkodási irányzat specifikumát.

Europocentrizmuson általában egy meghatározott eljárást kell értenünk, amely Nyugat-Európa történelmi szerepének mértéktelen felnagyítása alapján alkot általános képet a világtörténelemről. Az europocentrikus nézetrendszer elsősorban a nyugat-európai országok kapitalista kultúrtörténeti fejlődésének sikerei nyomán, e sikerek torzított tükrözéseként jött létre, és hosszú időn keresztül uralkodott a nyugati történetírásban. Ugyanakkor feltétlenül hangsúlyoznunk kell, hogy a

¹ Ezt a nézetrendszert a szerző régebben a „lokális civilizációk” koncepciójának tágabb jelentésű terminusával jelölte.

világtörténelem eltorzított ábrázolását más népek – például a keleti népek – történelmi szerepének felnagyítására is alapozhatják. Ez különböző ázsziocentrikus történelemkoncepciókban fejeződik ki, amelyek rendszerint az europocentrizmus reakciójaként keletkeztek. Az utóbbi körülményből azonban természetesen semmiképpen sem következik, hogy ezek kevésbé volnának hibásak, mint az europocentrizmus.

Az europocentrizmus mélységesen hibás voltának felismerése nemcsak az ázsiai, afrikai és amerikai népek hagyományos kultúráinak gazdagságáról és sokrétűségéről tanúskodó történelmi tények széles körű kutatását és megismerését mozdította elő, hanem azt is, hogy megismerjük a mi korunk jellegét, a gyarmati rendszer széthullásának és a régebben elmaradott és elnyomott népek újjászületésének korát.²

Ezeknek a tényezőknek a hatására több burzsoá kutató bírálta az europocentrizmust és olyan új koncepció kidolgozásával kísérletezett, amely elősegítené a nem-európai népek történelmi jelentőségének számbavételét. Ilyen kísérletekkel találkozunk mind a történelemfilozófiában (O. Spengler, A. Toynbee, F. Northrop), mind a nyugati társadalomtudomány konkrét ágaiban, elsősorban az amerikai kultúrantropológiában (R. Benedict, M. Herskowitz).

Az említett szerzők nézetrendszerei sok tekintetben különböznek egymástól a kifejtés formáját illetően, a bizonyítás és érvelés módszerei, valamint a felhasznált anyag terén. E szerzők különféleképpen határozzák meg a világtörténelmi fejlődés perspektíváit (elég összehasonlíthatunk például O. Spengler nyíltan fasisztabarát jóslatait A. Toynbee messianisztikus providencializmusával), mélységesen különbözőek történelmi szimpátiáik, nemkülönben politikai állásfoglalásaik.

Ezek a kutatók azonban minden eltérésük ellenére az idealista történelmi gondolkodásnak egy bizonyos *közös* tendenciáját fejezik ki, és az általuk javasolt elméletek lényeges vonásaikban egy típusúak. Ez a típusazonosság azon alapul, hogy analóg módon fogják fel a különböző helyi kultúrtörténelmi rendszerek kölcsönviszonyait a térben és az időben. Spengler a „kultúra” terminussal jelöli ezeket a rendszereket. Toynbee a „civilizáció” fogalmával, az amerikai kultúrantropológia pedig – jobb híján – „kulturmodell”-nek fordítható „pattern of culture” terminust használja a leggyakrabban. Ezeknek az elméleteknek a legfőbb kiinduló és meghatározó felépítési elve abban áll, hogy a kiválasztott helyi kul-

² Erről részletesebben lásd Sz. Artanovszkij: Az emberiség történelmi egysége és a kultúrák kölcsönhatása. Leningrád 1967. (oroszul).

túrtörténeti rendszereket teljesen „ekvivalenseknek” tekintik, függetlenül egy-egy rendszernek a világtörténelem általános menetében elfoglalt helyétől.

Hogy pontosabban megvilágítsuk az adott nézetrendszer keletkezésének és belső elméleti természetének alapvető ösztönzőit, forduljunk legelőször Oswald Spengler történelemfilozófiai koncepciójához, amelynek megalkotását szerzője úgy értékelte, mint „kopernikuszi fordulatot” az emberiség világtörténelmének felfogásában. Ennek a „fordulatnak” a lényege Spengler szerint éppen a helyi kultúrák „ekvivalenciája” és „egyenértékűsége” tételében rejlik.

„Itt arra volt szükség – írja »Európa alkonya« c. alapvető művében Spengler a világtörténelemről –, hogy megismételjük Kopernikusz tételét, a látszattól a végtelen tér nevében való felszabadítást, amelyet a nyugati génusz a természet vonatkozásában már régen véghezvitt, amikor a ptolemaioszi világrendszerről áttért a jelentőségét mindmáig megőrző egységes világrendszerre, s így kiküszöbölte azt az esetlegességet, amely abból ered, hogy a megfigyelő a bolygók egyikén tartózkodik.”³

Spengler szerint minden régebbi társadalomtörténeti elméletnek alapvető fogyatéka a hagyományos sematizmus, amely nemzedékről nemzedékre kritikátlanul kötődik a történelemhez. Ebben a kérdésben – véleménye szerint – arra a „szkeptikus viszonyulásra” van szükség, amely Hegeltől kezdve felbomlasztotta „a velünk született világképet”. Könyvét Spengler a világtörténelmi folyamatról alkotott hagyományos alapképzetek éles bírálatával kezdi, bírálja mindenekelőtt ennek hármaskorszakolását, amely a reneszánsz kora óta honosodott meg az európai történettudományban, s amely – Spengler szerint – évszázadról évszázadra egyre inkább értelmét veszti és teljességgel kizárja a mi történelmi tudatunk előtt feltáruló új területek számbavételét.

„Ókor – középkor – újkor: ez az a valószínűtlenül szegényes és értelmetlen séma, amelynek történelmi tudatunk feletti abszolút hatalma állandóan megakadályozta, hogy helyesen értsük meg az igazi helyét, arculatát és főleg az élettevékenységét a világ ama részének, amely Nyugat-Európa talaján alakult ki a Német Birodalom létrejötte óta, valamint a világ e részének viszonyait a világtörténelemhez, vagyis az egész magasabbrendű emberiség általános történelméhez.”⁴

Ez a séma azért hamis – hangsúlyozza Spengler –, mert megbocsát-

³ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. 1. old.

⁴ Ugyanott, 14. old.

hatalatlan módon megsérti a történelem objektív „arányait”. „Eszerint a séma szerint – mondja – Nyugat-Európa országai alkotják azt a nyugalmas pólust (matematikailag szólva, pontot a gömb felületén), amely körül szerényen forognak a történelem hatalmas évezredek és távoli óriási kultúrák. Mindennek pedig nincs más alapja, minthogy mi, ennek a történelmi képnek az alkotói, éppen ezen a ponton vagyunk . . . Ebből ered a történelmi események jelenlegi megvilágítása. Innen ered jelentőségük és perspektívájuk. Valójában azonban ezt a hangot nem tudja elviselni a nyugat-európai ember hiúságának semmilyen szkepszise, akinek tudatában a »világtörténelem« fantomja bontakozik ki. Ez magyarázza azt a szokásossá vált hatalmas optikai csalódást, amelynek eredményeképpen egész évezredeknek tőlünk távoli történelmi anyaga, például Egyiptom vagy Kína, miniatűr méretekre zsugorodik, viszont a nézőhöz közeli évtizedek, Luthertől és főleg Napóleontól kezdve, különösen óriási méreteket öltenek.”⁵

Persze, teljesen érthető – jegyzi meg Spengler –, hogy a nyugati kultúra számára, amely mondjuk Napoleon óta terjeszti el az egész földkerekségen a maga – akár csak külsőleges – formáit, Athén, Firenze vagy Palesztina létezése sok egyébnél fontosabb. „De ha ezt a körülményt tennénk meg a világtörténelem felépítésének elvévé, csupán azért, mert mi az adott kulturális környezetben élünk, ez provinciális látókörre vallana. Ez feljogosítaná a kínai történészt a világtörténelem olyan tervének megszerkesztésére, amely mint mellőzhető elhallgatná a keresztes hadjáratokat és a reneszánszot, Cézárt és Nagy Frigyet.”⁶

Majd így folytatja: „Miért fontosabb morfológiailag a XVIII. század, mint az előző tizenhat valamelyike?

Az elavult séma megmentése végett talán nem úgy tárgyalták Egyiptomot és Babilont, mint az ókor nyitányát . . . Talán nem utalták némi-
leg zavarodott arkifejezéssel az indiai és kínai történelem bonyolult komplexusait a lapalji jegyzetek közé, talán nem egyszerűen mellőzték a nagy amerikai kultúrákat azzal a jelszóval, hogy nincs kapcsolatuk (mivel!).”⁷

Ez a gondolkodásmód – ironizál Spengler – arra a négerre jellemző, aki a világot falujára, törzsére és „a többire” osztja, és azt tartja, hogy a hold jóval kisebb a felhőknél és ezek felfalják. Végül, gondolatát befejezve, Spengler így ír: „A nyugat-európai embernek ezt a közkeletű

⁵ Ugyanott, 14–15. old.

⁶ Ugyanott, 16. old.

⁷ Ugyanott.

sémáját, amely szerint minden magasabbrendű kultúra körülötte, mint az egész világfolyamat feltételezett központja körül forog, a történelem ptolemaioszi rendszerének nevezem, és mint kopernikuszi felfedezést állítom vele szembe a történelem területén az e könyvben kifejtett és a régebbi séma helyébe lépő új rendszert, amely szerint nemcsak az ókor és Nyugat-Európa, hanem India, Babilon, Kína, Egyiptom, az arab kultúra és a mayák kultúrája is úgy tekintendő, mint változó megnyilvánulásai és kifejezései az egész élet központjában álló egységes kultúrának, és egyiküknek sincs kitüntetett helyzete: valamennyiüknek egyforma a jelentősége az általános történelem-képben, sőt, szellemi koncepciójuk nagyságával és fejlődésük erejével gyakran felül is múlják a görögöset.”⁸

Ezek Spengler alapvető kifogásai a hagyományos európai történetírással szemben, s meg kell jegyeznünk, hogy sok tekintetben teljesen indokoltak.

Spenglernek kétségtelenül igaza van, amikor europocentrizmusa miatt ezt a történetírást a „ptolemaioszi rendszerhez” hasonlítja, és arról a „hatalmas optikai csalódásról” beszél, amely abból következik, hogy az uralkodó álláspont szerint Nyugat-Európa a világtörténelmi folyamat megingathatatlan központja. Nem meglepő tehát, hogy Spenglernek az europocentrizmus felett nagy irodalmi tehetséggel gyakorolt, éles bírálata rokonszenvre talált sok történészben és szociológusban, akik többé vagy kevésbé megértették, mennyire tarthatatlan ez a világnézet, amely meghamisította a történelem perspektíváját és nem tudta a világtörténelmet egész gazdagságában átfogni. Úgy véljük, sok tekintetben éppen az europocentrizmusnak ez a bírálata a titka annak a sikernek, amelyben „A Nyugat alkonyá”-nak a nyugati társadalomtudomány akadémiai köreiben része volt.

Spengler azonban egyáltalában nem szorítkozott az őt megelőző történetírás bírálatára. Az volt a célja, hogy kifejtse saját pozitív koncepcióját, amelyet jelentőségét illetően, mint már tudjuk, ő maga hasonlított Kopernikusz tétéhez. Mi hát ennek a koncepciónak a lényege?

Ha meg akarjuk érteni Spengler történelemfilozófiáját, elsősorban azt kell számításba vennünk, hogy kritikája az addigi történetírás összes alapvető eredményei és következtetései ellen irányul. Az éles és néha teljesen jogos bírálat, amelyet egy-egy elavult képzet és fogalom felett gyakorol, csak külső megnyilvánulása a legújabb történettudo-

⁸ Ugyanott.

mány alapelvei elleni következetes fellépésnek. Például az europocentrikus világnézetre vonatkozó fentebb felsorolt kritikai megjegyzéseit közvetlenül arra használja, hogy teljességgel tagadja a mai történettudomány alapját alkotó eszméket: a világtörténelem egységének és állandó fejlődésének eszméjét.

„Az emberiség» pusztá szó, mihelyt kizárjuk ezt a fantomot a történelmi formák problémaköréből, a formák váratlan gazdagsága tárul fel a helyén szemünk előtt . . . Az egysíkú világtörténelem monoton képe helyett, amelyhez csak úgy igazodhatunk, ha szemet hunyunk a vele ellentétes tények roppant tömege előtt, erőteljes kultúrák sokaságát látom, amelyek őserővel bontakoznak ki szülőországuk méhéből; és amíg csak léteznek, szigorúan ehhez az országhoz kötődnek, és mindegyikük rányomja anyagára – az emberiségre – a *saját* formáját, és mindegyiknek megvan a *saját* eszméje, megvannak a saját szenvedélyei, a *saját* élete, vágyai, érzései és végül a *saját* halála. Ezeket a színeket, ezt a fényt és mozgást még semmilyen szellemi szem sem fedezte fel.”⁹ Ezzel kezdi koncepciója pozitív kifejtését Spengler, akinek véleménye szerint minden kultúra az egyedi, megismételhetetlen vonások komplexuma.

„Van számos, egymástól gyökeresen különböző szobrászat, festészet, matematika, fizika; mindegyiküknek korlátozott az élettartama, mindegyik önmagába zárul, ahogyan minden növényfajtnak is megvannak a saját színei és gyümölcsei, megvan a saját növekedési típusa és halála. Ezek a kultúrák, a legmagasabbrendű élőlények, magasztos céltalansággal nőnek, mint a virágok a mezőn. A növényekhez és állatokhoz hasonlóan Goethe élő természetéhez tartoznak, nem pedig Newton holt természetéhez. A világtörténelemben a szerves formák örök kialakulásának és változásának, csodálatos keletkezésének és elhalásának képét látom. A hivatásos történész viszont holmi giliszta hasonmását látja benne, amely fáradhatatlanul növekszik korszakról korszakra.”¹⁰

Az olvasó lényegében már ezekből az idézetekből is megismerheti tömör formában azt a „kopernikuszi fordulatot”, amelyet Spengler a világtörténelem felfogása terén kívánt végrehajtani. Álláspontja, amint látjuk, a történelmi folyamat határozott szétदारabolásához és individualizálásához vezet, ezen az alapon pedig a világtörténelmi fejlődés eszméjének és az emberi kultúra egységének következetes tagadásához.

⁹ Ugyanott, 20. old.

¹⁰ Ugyanott.

Spengler szerint teljesen értelmetlen emberiségről mint olyanról beszélnünk, hiszen ez a fogalom nem fejez ki semmilyen reális tartalmat; üres és tartalmatlan absztrakció, amely nemhogy elősegítené a világtörténelmi folyamat megértését, hanem ellenkezőleg, elenyészteti a folyamat társadalmi és kulturális formáinak egész gazdagságát. Spengler álláspontja szerint nem emberiségről kell beszélnünk, hanem csupán egymástól mélységesen különböző egyedi kultúrákról. Spengler történetfilozófiai koncepciója¹¹ óriási hatást gyakorolt a XX. század nyugati történelemelméleti gondolkodásának további fejlődésére. Ez a hatás egyáltalában nem volt véletlen. Spengler csupán elsőként a XX. században – a legkövetkezetesebben és a legteljesebben kifejezte azokat az eszméket, amelyek utat törtek maguknak a legújabbkori burzsoá történettudományban. Ezek az eszmék elsősorban a világtörténelmi folyamat individualizálásának és lokalizálásának általános tendenciájával függtek össze. Spengler koncepciója éppen ebben a vonatkozásban tette a legnagyobb hatást a XX. század nyugati történelmi nézeteire és az ekvivalens kultúrák koncepciójának kimunkálására.

Az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői a helyi kultúrák ekvivalenciája, egyenértékűsége¹² gondolatának megalapozása során abból indulnak ki, hogy határozottan le kell küzdeni az europocentrikus világnézetet, mint olyan álláspontot, amely elkerülhetetlenül az „etnikai provincializmushoz” (Benedict) vagy „a kultúra hierarchikus szemléletéhez” (Herskowits) vezet. Spengler és Toynbee még megjelölnek valamilyen korlátozó kritériumot, és csak azokat a történelmi képződményeket nevezik ekvivalenseknek, amelyek meghaladták már a fejlődés kezdeti stádiumát; olyan szerzők viszont, mint Northrop, Benedict vagy Herskowits, messzebb mennek, és az „ekvivalenciát” az őstársadalomra is kiterjesztik.

Ennek eredményeképpen az összehasonlítás egységes párhuzamos sorába helyezik mint a kutatás teljesen „ekvivalens” objektumait a mai nyugat-európai társadalom, az ókori Egyiptom, Mexikó sőt a primitív törzsek kultúrtörténelmi rendszereit.

A helyi kultúrák ekvivalenciájának a gondolata első pillantásra elméletileg igazoltnak tűnhet, a mellette felhozott érvek pedig látszólag

¹¹ Ebben a munkában csupán e koncepció egyik alapvető aspektusát érintjük. Spenglerről részletesebben lásd *E. Markarjan: A lokális civilizációk koncepciójáról. Kritikai tanulmány, Jereván 1962. (oroszul).*

¹² Ezek a terminusok az adott összefüggésben ugyanannak a gondolatnak különböző aspektusait fejezik ki.

tökéletesen meggyőzőek. Különösen vonzóvá lehet ez az eszme a mi korunkban, a régebben elnyomott és függő népek újjászületésének korában, mert „egyenlősíteni” látszik a hagyományos kultúrákat a nyugati hatalmak kultúrtörténeti gyakorlatával. Csakhogy a közelebbi vizsgálat során kiderül, hogy a helyi kultúrák ekvivalenciájának eszméje, amely a történettudomány különböző problémáinak teljesen megengedhetetlen összekeverésén alapul, megoldhatatlan ellentmondásokhoz vezet.

Hogy meggyőződjünk erről, először is elemezzük a „helyi kultúra” (civilizáció) fogalmát, s határozzuk meg logikai struktúráját és azokat a megismerő funkcióit, amelyeket a történelemkutatás általános folyamatában van hivatva betölteni. Ennek nyomán lehetővé válik a történelmi tipológia rendkívül fontos és irodalmunkban igen kevésbé kidolgozott problémájának felvetése.

2. A „helyi kultúra” fogalma a XX. század nyugati kulturológiai irodalmában

A vizsgált koncepció képviselőinek egyik legfontosabb fogalma a „helyi kultúra” (civilizáció) fogalma. Ehhez azt a fenntartást kell fűznünk, hogy kutatásaikban rendszerint más terminológiával jelölik ezt a fogalmat. Spengler például a „helyi” melléknév nélkül használja a „kultúra” terminust. Hasonló módon használja Toynbee a „civilizáció” kifejezést. Az amerikai kultúrantropológiában pedig, mint említettük, ebben az összefüggésben a „pattern of culture” terminust használják a leggyakrabban.

Az adott esetben speciálisan azzal a céllal alkalmazzuk a „helyi kultúra” (civilizáció) terminust, hogy hangsúlyozzuk: az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői a helyi kultúrtörténeti rendszereket tartják szem előtt, és a „kultúra” (civilizáció) fogalma logikai felépítését illetően minőségileg más is lehet, a kultúrának nemcsak helyi képződményeit, hanem általános típusait is kifejezheti.

A helyi kultúra fogalma (különböző terminológiai megjelölésekkel) a XX. századbeli nyugati történelemfilozófia és kulturológia alapvető elméleti fogalmává vált ugyan, meghatározása mégsem kielégítő. Csak az utóbbi évtizedben jelentek meg olyan munkák, amelyek kitűzik e fogalom speciális meghatározásának feladatát. Ezzel kapcsolatban főleg Philip Bagby amerikai kulturológus „Kultúra és történelem” c.

könyvét kell megemlítenünk, amelyben a szerző azt a speciális feladatot tűzi ki, hogy meghatározza a *helyi* kultúra fogalmát.¹³

Bagby azokra a nehézségekre összpontosítja figyelmét, amelyekkel a kutató, ha valamennyire is elmélyült meghatározását akarja adni a „helyi” kultúra fogalmának, óhatatlanul szembetalálja magát, és elutasítja azokat a nyugati kultúrtudományban szokásos meghatározásokat, amelyek nem ismerik fel ezeket a problémákat és nehézségeket. Bagby abból indul ki, hogy amikor a kultúrát egészében („culture”) határozzuk meg mint a valóság specifikus jelenségét – amin ő „a társadalom tagjainak nem öröklés útján áthagyományozott, rendezett viselkedését” érti –, akkor az elemek egy meghatározott osztályát kifejező általános nemfogalommal van dolgunk. Ezzel kapcsolatban felteszi a kérdést, hogyan is kell meghatározniuk ebben az esetben egy egyedileg adott kultúrát („a culture” és „the culture”), azt, amiről tulajdonképpen szó van, amikor például „délkelet-ázsiai kultúráról”, „az eszkimók kultúrájáról”, „a kínai kultúráról”, „primitív kultúráról”¹⁴ „angol burzsoá kultúráról” stb. beszélünk.

Az effajta meghatározás – írja Bagby – első pillantásra nagyon könnyűnek látszik. Azt mondhatjuk, hogy a helyi kultúra egy meghatározott társadalom kulturális vonásainak összege, együttese. Néhány szerző – jegyzi meg – valóban így gondolja: például Ralph Linton. De mi a társadalom? „A társadalom – állítja Bagby – olyan emberek meghatározott tömege, akik meghatározott aspektusokban és meghatározott időbeli állapotokban erősebb kölcsönhatásokba lépnek egymással, mint más emberi egyénnel.”¹⁵ Ám e meghatározás szerint – folytatja – aligha mondhatjuk, hogy az eszkimó népesség, amely elszórtan él Grönlandtól Szibériáig, jelenleg társadalmat alkotna. Ebben az esetben viszont mit értünk „eszkimó kultúrán”? – kérdi Bagby. Láthatólag azoknak a megkülönböztető kulturális vonásoknak az összességét értjük, amelyek minden eszkimó társadalomban megvannak – írja. Ugyanígy értjük azt is, ha kínai kultúráról beszélünk. Ugyanakkor – folytatja

¹³ Lásd *Ph. Bagby: Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*. New York–London 1958.

¹⁴ Amikor a „kínai kultúra”, „eszkimó kultúra” stb. fogalmait mellett Bagby a „primitív kultúra” fogalmát is az egyedileg adott – más szóval, helyi – kultúrákat kifejező fogalmak osztályába sorolja, véleményünk szerint logikai hibát követ el, mert az adott esetben olyan fogalmakat kever össze, amelyek (logikai struktúrájukat és megismerő funkcióikat illetően) minőségileg is különböznek egymástól. Erről később szólunk.

¹⁵ Ugyanott, 95. old.

Bagby – „a culture” és a „the culture” terminusok¹⁶ kifejezhetik valamely meghatározott társadalom kultúrájának sajátosságait.

A „helyi kultúra” fogalmának használatával kapcsolatban Bagby felhívja a figyelmet egy másik jelentős nehézségre is, amely az idő-dimenzió bevezetésével keletkezik. „Eddig – írja – úgy beszéltem a kultúrákról, mintha csak az időnek egy meghatározott pillanatában léteznének; az idő-dimenzió bevezetése újabb nehézségeket támaszt. A helyi kultúra valójában sokezer éven át létezik, s ezalatt sok alkotóeleme megváltozik. A kultúra terjedhet társadalomról társadalomra; fejlődhet két különböző kultúra kontextusában, vagy összefonódhat egy másik kultúrával. Az is lehetséges, hogy eltűnik, és egy másik kultúra lép a helyébe. Akkor hogyan állapíthatjuk meg mindezeknek a változásoknak a folyamatában egy kultúra tartós lényegét? Hogyan győződhetünk meg arról, hogy lényeges megkülönböztető jegyekkel van dolgunk?”¹⁷ Ez rendkívül érdekes és sokrétű kérdés, amelyre Bagby megpróbál válaszolni.

„Melyek azok az általános elemek, amelyek a kultúra időbeli változásainak alapját képezik – kérdi Bagby –, amelyeket például az egész angol kultúra megkülönböztető jegyeinek nevezhetünk? Gyakran fel tudunk ismerni egy kultúrát anélkül, hogy vonásait elemeznénk, körülbelül úgy, ahogyan barátunk arcát, egy festmény stílusát ismerjük fel. Az effajta objektumok a meghatározatlan minőségek rendszerével rendelkeznek, amelyek azonnal magukra vonják figyelmünket; ezeknek a minőségeknek a jelölésére talán a »stílus« a legjobb közös szó.”¹⁸

Szerencsére – folytatja Bagby – a művészettörténészek kimutatták már, hogy a műalkotások stílusjegyei nem abszolút meghatározhatatlanok.

A kultúrák különbözősége a megfelelő eszméken és értékeken alapul. Az eszmék és szellemi értékek szférájában pillantja meg Bagby egyrészt a helyi kultúrák egyesítő alapját, másrészt azokat a vonásokat, amelyek a legélesebben különböztetik meg őket egymástól.¹⁹

Az a körülmény, hogy az eszmék és értékek nagyon nehezen elemezhetők és írhatók le pontosan – jegyzi meg –, olyan tendenciát ered-

¹⁶ Bagby szerint a „the culture” terminus, eltérően az „a culture” terminustól, rendszerint tulajdonnévi megjelölést tételez fel: például „az eszkimók kultúrája”. Lásd ugyanott, 98. old.

¹⁷ Ugyanott, 100. old.

¹⁸ Ugyanott, 108. old.

¹⁹ Ugyanott, 109. old.

ményez, hogy a platonizmus szellemében önálló létezéssel bíró lényecsiségeknek tekintsük őket. Maga Bagby fellép ezzel a kultúratudományban jelentkező tendenciával szemben, és arra hajlik, hogy az eszméket és értékeket csupán eszközöknek tartsa, amelyeknek segítségével az ember gondolkodik, érez és cselekszik.²⁰

Figyelembe kell vennünk – folytatja –, hogy nem minden eszme- és értékfajta lehet a kultúrák megkülönböztetésének alapjá vá. Főleg olyan eszmék és értékek tartoznak ide, amelyek az emberi viselkedésnek és a kultúra különböző elemeinek sok szférájában fejeződnék ki. Elsősorban ezekről a képzetekről és érzelmekről van szó, amelyek az emberre és az emberek közötti kölcsönviszonyokra, a természetre és a természetfelettre, a térre, az időre és okságra vonatkoznak, valamint a viselkedés és az erkölcs általános elveiről, az általános esztétikai elvekről stb.²¹

Mindezt Bagby a kultúra alapvető vagy fundamentális eszméinek és értékeinek nevezi.²²

Gondolatát befejezve így ír: „Azt mondhatjuk, hogy ezek a viselkedés általános aspektusait fejezik ki, olyan elemeket, vagy tulajdonságokat, amelyek a specifikus cselekvések többségében közösek. A kultúra alapvető eszméinek és értékeinek általános komplexuma vagy konfigurációja a stílus; egy másik terminus, amellyel (az utóbbi években) jelölik őket, a görög »ethosz« szó.”²³

Egészében véve így fest Bagby álláspontja a helyi kultúrákról. Térjünk át ennek az álláspontnak az értékelésére.

²⁰ Ugyanott, 110. old.

²¹ Ugyanott, 111. old.

²² Ugyanott, 112. old.

²³ Ugyanott.

A TÖRTÉNELMI ÁLTALÁNOSÍTÁS FAJTÁI ÉS A TÖRTÉNETTIPOLÓGIAI FOGALMAK ELSŐDLEGES OSZTÁLYOZÁSA

1. Az általánosítás problémája a történettudomány alapvető célkitűzésének fényében

Önmagában véve aligha vonható kétségbe, hogy a történelemkutatás jogosan használja a helyi kultúra fogalmát. Mivel léteznek helyi kultúrtörténeti rendszerek, teljesen érthető, hogy meg kell találni megfelelő fogalmi kifejezésüket is. Csak az a kérdés, hogy miképpen építsük fel és hogyan használjuk az adott fogalmat.

Egy tudományos fogalom meghatározásához módszertani szempontból mindenekelőtt meg kell állapítani, milyen alapvető megismerő funkciókat tölt be a kutatásban használt egyéb fogalmak általános rendszerében. Ez a feladat azonban csak akkor oldható meg, ha a meghatározandó fogalom logikai struktúrája világos lesz. Ezzel kapcsolatban úgy véljük, hogy Bagbynek a helyi kultúra fogalmát illető, fent ismertetett álláspontját egy alapvető fogyatékoság jellemzi: az tudniillik, hogy Bagby nem tudta megállapítani az adott fogalom megismerő funkcióit. Jóllehet számos érdekes gondolatot fejt ki a helyi kultúra fogalmáról, nem tudja kellő világossággal és teljességgel megmagyarázni e fogalom kapcsolatát a kultúrtörténeti kutatás más fogalmaival. Enélkül pedig aligha lehet igazán tartalmas az adott fogalom.

A „helyi kultúra” fogalmát Bagby csak a „kultúra” fogalmával veti egybe. Ez azonban még egyáltalában nem elegendő ahhoz, hogy megállapíthassuk a „helyi kultúra” fogalmának logikai struktúráját és megismerő funkcióit. Megkíséreljük bebizonyítani ezt.

Véleményünk szerint a „helyi kultúra” (civilizáció) terminus összefoglaló megjelölése kell hogy legyen a megfelelő, térben és időben korlátozott kultúrtörténeti rendszereknek, amelyek egy területi, gazdasági, szellemi és más közösség eredményeképpen alakultak ki, és hagyományosan megszilárdult stílusjegyekkel rendelkeznek. Ebben az értelemben beszélhetünk például az ausztráliai bennszülöttek és az eszkimók kultúrájáról, ógörög, kínai, arab, nyugat-európai stb. civilizációról. Miért éppen ezt a fogalmat célszerű használnunk? Elsősorban azért, mert elég széles ahhoz, hogy a kultúra történelmileg kialakult helyi rendszereinek valamennyi megnyilvánulását jelölhessük vele, legyen ez a kultúra akár törzsi, akár nemzeti, nemzetközi stb.

A „helyi kultúra” fogalmát a „sajátosan történelmi” fogalmaknak ahhoz az osztályához kell sorolnunk, amelynek révén a történelmi folyamatok és jelenségek egy bizonyos korlátozott tér-idő kontinuumban emelkednek ki a maguk konkrétan adott voltukban és megnyilvánulásuk egyedileg sajátos kontextusában. Itt számba kell vennünk azt a körülményt, hogy a helyi kultúra fogalma, bár a kutató figyelmét a konkrétan adott kultúrtörténeti komplexumokra irányítja, mint tudományos, alapvető megismerő funkciót betöltő fogalom, nem e komplexumok egészét, hanem csak egyes oldalait van hivatva kifejezni.

A helyi kultúra fogalma, mint bármely más fogalom is, a kutatás konkrét feladataitól függően az absztrakció legkülönbözőbb szintjein építhető fel (például: az ókori görög kultúra fogalma, az egész antik kultúra fogalma, a hellén kultúra fogalma). Logikai természete azonban minden esetben ugyanaz marad, a segítségével végzett általánosítás, a vizsgált objektumoknak egy meghatározott egységre való visszavezetése pedig mindig a már megállapított tér-idő kontinuum keretébe foglalt jelenségekre fog vonatkozni. Ez teljességgel érvényes az olyan esetekre – Bagby ezeket az eszkimó kultúra példájával illusztrálja –, amikor a helyi kultúra nem egy, hanem két vagy több, térben és időben távoli társadalmi-történelmi csoportot fejez ki. Itt nem az a fontos, hogy mennyire távoliak ezek a csoportok egymástól, hanem az, hogy ők maguk és a rájuk jellemző, többé-kevésbé azonos kultúra-rendszerek bizonyos korlátozott tér-időbeli keretekben helyezkednek el.

Az adott esetben a gondolkodás általánosító tevékenységének sajátos formájával találkozunk, amely különösen jellemző a *történelmi* megismerésre nézve. Figyelembevételének elvi jelentősége van a sajátosan történelmi tudomány logikai specifikumának és az elméleti tudományoktól való különbségének megértése szempontjából. Ez a különbség egy-

általában nem abban áll, hogy az elméleti tudományok általánosító jellegűek, a történettudomány viszont a kutatás objektumainak individualizálására irányuló, nem-általánosító tudomány, amint azt például Windelband és Rickert tévesen feltételezték.

A történettudomány megismerő tevékenysége szintén az általánosítás révén realizálódik, de specifikus kutatási funkcióinak betöltése végett nem szorítkozhat az általánosításnak pusztán arra a típusára, amely az elméleti tudományokban hasznos. Az elméleti tudományok megismerő funkciójukat gyakorolva elvonatkoztatnak a vizsgált objektumok egyedi jegyeitől, és ezeket az objektumokat csupán mint valamely nem fogalom alá foglalt, teljességgel azonos példányokat veszik tekintetbe; a sajátosan történelmi jellegű tudomány megismerő funkciója viszont – azoknak a meghatározó célkitűzéseknek a specifikuma folytán, amelyek ezt a tudományt önállóvá teszik¹ – természetesen nem korlátozódhat az általánosításnak erre a típusára. Hiszen a sajátosan történelmi jellegű kutatásnak – függetlenül a konkrét szférától, amelyre a megismerés folyamata irányul – az a feladata, hogy a vizsgált objektumokat konkrétan adott sajátságukban és egyediségükben reprodukálja és rekonstruálja. A *sajátosan történelmi jellegű* kutatás logikai struktúrája éppen abban különbözik az *elméleti* kutatás logikai struktúrájától, hogy az utóbbi csak kiválasztott szféráinak általános jegyei és törvényszerű-

¹ Irodalmunk sajnos nem fordított kellő figyelmet arra a problémára, hogy mi a szerepük a célkitűzéseket meghatározó megismerési feladatoknak a tudományos kutatás folyamatában. Holott, ha nem vesszük állandóan figyelembe azt a kétségtelen ténnyt, hogy az emberi megismerés mindig a valósághoz való viszonyulás *célirányos*, aktív folyamata, melynek során meghatározott kutatási feladatok merülnek fel, akkor nem érthetjük meg a különböző tudományok specifikus belső természetét, absztrakciós tevékenységük típusát, s így konkrét logikai felépítésüket sem. És ezen nincs mit csodálkoznunk. Az emberi gondolkodás nem tudja egyidejűleg átfogni a valóság tanulmányozott szféráinak különböző oldalait és állapotait. A megismerés csak úgy lehetséges, ha a gondolkodás absztrakciós tevékenységet végez, kiválasztja és elszigeteli a vizsgált tárgy megfelelő oldalait más tárgyakkal való kölcsönhatásainak végtelenül bonyolult rendszeréből. Ennek következtében egyetlen jelenség sem a maga teljességében és összességében jelenik meg a kutatás *közvetlen* tárgyaként (ez objektíve lehetetlen), hanem mindegyikük csak bizonyos elvont tulajdonságok, viszonyok, tér- és időbeli megnyilvánulások és állapotok formájában. Más szóval, nincs megismerés általában, hanem mindig konkrét megismerés van, amely a kutatás *potenciális* tárgyat (szféráját) egyik vagy másik szemszögből vizsgálja, és ennek során bizonyos megismerési feladatokat és célokat követ. Az adott feladatok és célok a tudományok történelmi kimunkálása és fejlődése során a tudományok struktúrájában szilárdulnak meg logikailag, és sok tekintetben meghatározzák *közvetlen* tárgyaik és módszereik kidolgozását.

ségei szempontjából tanulmányozza a valóságot, az előbbi viszont konkrétan adott bonyolultságukban és teljességükben reprodukálja objektumait. Például éppen e meghatározó jellegű megismerési feladatok különbségében kell elsősorban látnunk a legfőbb vízválasztót a szociológia mint elméleti diszciplína és a történettudomány között.²

Az a feladat, hogy a történeti kutatás objektumainak egyedi sajátosságát reprodukáljuk, szükségessé teszi a „sajátosan történeti jellegű” fogalmak különleges fajtájának használatát; ezek közé tartozik a „helyi kultúra” fogalma is. Az adott fogalomnak éppen ez a „sajátosan történeti jellegű” logikai természete határozza meg e fogalom szerepét a kultúrtörténet kutatásának általános folyamatában. A „helyi kultúra” fogalmának az az alapvető funkciója, hogy általánosított gondolati formában reprodukálja a különböző népek (vagy népcsoportok) történelmi életének sajátosságát, kulturális hagyományaiknak, együttélésük állandósult formáinak specifikumát stb.

Itt emlékeztetnünk kell arra, hogy a „helyi kultúra” fogalma, amikor a különböző népek kultúrtörténeti gyakorlatának sajátosságára összpontosítja a kutató figyelmét, szükségképpen kirekeszti látókörünkől az erre a gyakorlatra jellemző általános vonásokat. E vonások feltárásához szükség van a fogalmaknak egy másik fajtájára, amely logikai struktúráját és megismerő funkcióit illetően különbözik az előbitől, és már nem a vizsgált objektumok egyedi sajátosságának reprodukálására irányul, hanem közös tartalmuk megvilágítására.

Ezeket a fogalmakat nem egészen pontosan „tipológiaiaknak”³ neveztük. Jelenleg az a véleményünk, hogy helyesebb *általános történeti-tipológiai* fogalmaknak nevezni őket.

Voltaképpen a történelmi folyamatok egyedi sajátosságának reprodukálására irányuló „sajátosan történeti jellegű” fogalmak is típusok, mert a kutatási objektumok sajátossága, amit tartalmuk kife-

² Fentebb, a történettudomány megismerési feladatainak specifikumát jellemezve, speciálisan használtuk a „sajátosan történeti jellegű” terminust, mert maga a *történeti* kutatás értelmezése igen széles és meghatározatlan. Így például többnyire történetinek neveznek a fejlődési folyamatok reprodukálására irányuló minden kutatást, holott e folyamatokat különböző szempontokból tanulmányozhatjuk. Például a társadalmi fejlődési folyamatok *szociológiai*, e fejlődés általános törvényszerű tendenciáinak megállapítására irányuló vizsgálata közvetlen feladatait illetően sok tekintetben különbözik a társadalmi fejlődési folyamatok *történeti* tanulmányozásától, amely e folyamatok konkrétan adott megnyilvánulásaira összpontosítja figyelmét.

³ Lásd E. Markarjan: Az ekvivalens civilizációk koncepciójának bírálata. Voproszi filozofii, 1963. 8. sz. 31. old.

jez, annak eredménye, hogy a vizsgált folyamatok különböző alkotó-elemeit közös jegyeik megállapítása útján, általánosítással visszavezettük egységükre. Így egy-egy nép kultúrtörténeti gyakorlatának egyedi sajátosságát csak akkor reprodukálhatjuk, ha többszörösen összehasonlítjuk e gyakorlat különböző konkrét megnyilvánulásait, rögzítjük néhány olyan vonásukat, amely közös más népek kultúrtörténeti gyakorlatával. Például csak ezen az úton állapíthatjuk meg egy-egy helyi kultúra meghatározott általános stílusjegyeit, és csak így beszélhetünk az ókori egyiptomi, indiai, arab stb. kultúrtörténeti gyakorlat sajátos típusairól. Ezek azonban különös típusok, amelyek a folyamatok és jelenségek közös jegyeit és egységét rögzítik a megfelelő tér-idő kontinuumban. A típusoknak erre a fajtájára gondolt N. Danyilevszkij, amikor koncepcióját „kultúrtörténeti típusok elméletének” nevezte.

Ezekről eltérően a történettudomány másfajta *típusokkal* is dolgozik, amelyek a vizsgált objektumokat konkrét tér-időbeli létfeltételeiktől elvonatkoztatva általánosítják és vezetik vissza egy egységes „párhuzamos” sorra. Az ilyen fajtájú fogalmakat neveztük fentebb általános történeti-tipológiai fogalmaknak. A történelem egytípusú folyamatai és jelenségei csak ezek révén reprodukálhatók gondolatilag, s vezethetők vissza egy általános sorra megnyilvánulásuk idejének és helyének tekintetbe vétele nélkül. Az ilyen fajtájú tipológiai fogalmak rendkívül sokrétűek, és a kutatási feladatoktól függően az absztrakció legkülönbé-
lébb szintjein építhetők fel. Átfoghatják mind a társadalmi-történelmi élet egyes jelenségeit (például az államberendezkedés típusa, az eszközök típusa stb.), mind pedig komplex módon az egész társadalmi-történelmi fejlődés megfelelő szakaszát (például az ősközösségi, a tőkés stb. társadalmak típusa). De függetlenül az absztrakció szintjétől, amelyen az effajta tipológiai fogalmak felépülnek, és konkrétságuk fokától is, mindannyiuknak van egy logikai szempontból lényegbevágó jegyük: a „sajátosan történeti jellegű” típusoktól eltérően általánosító funkciójuk betöltése során elvonatkoztatnak a vizsgált objektumok közvetlenül adott tér-időbeli feltételeitől.

A történeti tipológia problémája e pillanatban elsősorban annak a feladatnak a szemszögéből érdekel bennünket, hogy módszertani lehetőségeink tisztázása végett feltárjuk az ekvivalens kultúrák koncepciójának alapvető elméleti és logikai struktúráját. Éppen ezzel kapcsolatban nagyon fontos hangsúlyoznunk, hogy a tipológiai fogalmaknak két minőségileg különböző fajtájuk van: nevezetesen azoké a fogalmaké, amelyek a történelemkutatás objektumait tér-időbeli kereteikben fejezik ki,

és azoké, amelyek elvonatkoztatnak ezektől a keretektől. Ez a mozzanat igen lényeges a történeti-tipológiai fogalmak felépítésében, mert megismerő funkcióik közvetlenül ettől függően különböznek. Ezek a fogalmak az első esetben a történetkutatás objektumainak formáit, a másodikban pedig tartalmukat reprodukálják.

Bagby álláspontjának összefoglalásakor rámutattunk már arra, hogy ez a szerző az „eszkimó kultúra”, a „kínai kultúra” stb. fogalmai mellett a „primitív kultúra” fogalmát is a helyi kultúrákat kifejező fogalmak osztályába sorolja, s ezzel logikai hibát követ el, mert ez esetben logikai struktúrájuk és megismerő funkcióik tekintetében minőségileg különböző fogalmakat kever össze. S valóban, amikor primitív kultúráról beszélünk, a kultúra olyan általános típusát kifejező absztrakcióra gondolunk, amely a társadalmi fejlődésnek egy meghatározott stádiumát jellemzi, függetlenül attól, hogy ez a típus hol és mikor létezett vagy létezik. Ha viszont „eszkimó kultúráról” vagy a primitív kultúrának valamilyen más megnyilvánulásáról beszélünk, olyan fogalmakkal van dolgunk, amelyek teljesen konkrét, meghatározott tér-időbeli keretekben létező kultúrákat fejeznek ki. Az adott fogalmak „természetes” megismerő funkciója már csak ezért is szükségképpen abban rejlik, hogy a primitív kultúra különböző, konkrét-történelmi módon adott formáit fejezik ki, vagyis azoknak a specifikus egyedi jegyeknek a rendszerét, amelyek a különböző primitív társadalmakat megkülönböztetik egymástól. Az elmondottak alapján érthetővé válik, hogy miért nincs jogunk a „primitív kultúra” fogalmát a „helyi kultúra” „sajátosan történeti jellegű” fogalmainak osztályába sorolni, ahogy ezt Bagby teszi. A fogalmakat éppen azért cseréli így fel, mert a „helyi kultúra” fogalmának meghatározásakor az utóbbit, mint már említettük, csupán a kultúra általános szociológiai fogalmával veti egybe, teljesen figyelmen kívül hagyva azt a körülményt, hogy a kultúra fogalma felépítésének van egy harmadik, minőségileg sajátos logikai aspektusa is, amely már nem a kultúra jelenségét fejezi ki a maga egészében, sem pedig ennek egyes helyi megnyilvánulásait, hanem a kultúra általános történelmi típusait.

Érintettük már a kultúra helyi közösségét (a helyi történelmi típusokat) és általános történelmi típusait kifejező fogalmak viszonyát. Amint már tudjuk, különbségeik lényege az általuk betöltött általánosító funkciók specifikumában rejlik. A fogalmak első fajtája meghatározott tér-idő keretekben általánosítja és vezet vissza egységükre a kul-

túra jelenségeit, a második viszont ezektől a keretektől elvonatkoztatva tölti be funkcióját.

A kultúra általános fajfogalmát (általános szociológiai fogalmát) szintén semmiféle konkrét tér-idő keret nem korlátozza (a vizsgált objektum létezésének határain belül). Eltérően azonban a kultúra általános történettípológiai fogalmaitól, amelyek a kultúra általános történelmi típusait reprodukálják, a fajfogalom a kultúra jelenségét a maga egészében fejezi ki, s az adott jelenség sajátosságaival bíró összes objektumokat átfogja, függetlenül bármely történelmi állapotuktól.

Itt figyelembe kell vennünk, hogy a jelenség megfelelő történelmi állapotait kifejező általános történettípológiai fogalmak és a jelenség egészének jellemzésére irányuló fogalmak között egyáltalában nincs abszolút különbség. Minden attól függ, hogy milyen aspektusból folyik a vizsgálat, milyen szemszögből közelítjük meg az összehasonlítható objektumokat és az őket kifejező fogalmakat. Például a kultúra általános szociológiai fogalma más összefüggésben (mondjuk a szervezet biológiai típusával összevetve) már általános történettípológiai fogalomként szerepelhet.

Bagby álláspontjának egyoldalúsága és hibája teljesen nyilvánvalóvá válik, ha magának a történelemkutatás gyakorlatának szemszögéből vizsgáljuk. Saját példáját felhasználva, tételezzük fel, hogy az eszkimó kultúra legjellemzőbb vonásainak reprodukálása a feladatunk. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy milyen ismeretrendszerrel kell a kutatónak rendelkeznie az adott feladat elvégzéséhez.

Teljesen nyilvánvaló, hogy elsősorban a tanulmányozott jelenség általános sajátosságairól kell fogalmat alkotnia. Más szóval, tudnia kell, hogy mi a kultúra mint a valóság specifikus jelensége.

Továbbá az sem kevésbé nyilvánvaló, hogy az eszkimók társadalmi-történelmi gyakorlata a szociokulturális fejlődésnek egy teljesen meghatározott fokát fejezi ki. Ezzel kapcsolatban a kutatónak szükségképpen olyan adatokkal is rendelkeznie kell, amelyek az eszkimók e történelmi fejlődési stádiumának specifikus általános sajátosságaira vonatkoznak.

Végül egészen természetes, hogy a kutatónak a kitűzött feladat végrehajtásához világos fogalmakat kell alkotnia az eszkimók kultúrtörténeti gyakorlatának specifikus, egyedi sajátosságairól. Így fest az az ismeretrendszer, amellyel a kutatónak feltétlenül rendelkeznie kell ahhoz, hogy reprodukálni tudja az eszkimó kultúra jellegzetes vonásait. Ha fogalmakban fejezzük ki ennek az ismeretrendszernek a struktúrá-

ját, azt a három fogalomfajtaát kapjuk, amelyekről fentebb beszéltünk: 1. a kultúra általános fajfogalmát, amely a kultúrát legáltalánosabb sajátosságainak szemszögéből fejezi ki; 2. a kultúra általános történet-tipológiai fogalmát (a kultúra általános történelmi típusát), amelynek segítségével lehetővé válik a különböző kultúrtörténeti rendszerek közös belső tartalmának, és különösen a kultúra fejlődési szakaszainak megállapítása és reprodukálása; s végül 3. a helyi történettípológiai fogalmat (a kultúra helyi történelmi típusát), amely lehetővé teszi, hogy a kultúra történelmileg adott helyi közösségét egységére vezessük vissza.

Bagby fogalmi sémájából teljességgel hiányzik a második láncszem, és ez az oka annak, hogy a séma már pusztán logikai szempontból is fölöttébb fogyatékos.

Az elmondottakat összegezve, újra hangsúlyozzuk, hogy a gondolkodás elvonatkoztató és általánosító tevékenységének különböző fajtáival találkozunk akkor, amikor megszerkesztjük egyfelől a sajátosan történeti jellegű fogalmakat, amelyek a kultúra helyi közösségét fejezik ki – ez a közösség főleg a kultúra megnyilvánulási formáira vonatkozik –, másfelől pedig az általános történettípológiai fogalmakat, amelyek a kultúra tartalmi közösségét fejezik ki.⁴ A különbségnek itt az a lényege, hogy az első esetben a gondolkodás elvonatkoztató tevékenysége egy meghatározott tér-idő kontinuum kereteiben megy végbe, a másodikban viszont a gondolkodás megszabadul ezektől a keretektől, mert a különböző kultúrtörténeti komplexumok más, általános oldalaira és tulajdonságaira helyezi a súlyt. Ezeket a komplexumokat teljes egészükben, tartalmukkal és formájukkal egyetemben csak úgy tudjuk gondolatilag reprodukálni, ha szüntelenül és a megfelelő arányban egyesítjük a gondolkodásnak és általánosításnak ezt a két fajtáját.

Ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy a helyi kultúra fogalma két funkciót tölt be a történelmi megismerésben. Először is meghatáro-

⁴ Úgy gondoljuk, hogy lehetetlen a történeti tipológia valamennyire is megalapozott megoldása, ha elmulasztjuk az általánosító tevékenység említett fajtáinak meghatározását, világos körülhatárolását és jellemzését, hiszen a történettípológiai fogalmak *elsődleges* osztályozásával, megalapozásával ezek egyúttal lehetővé teszik a fogalmak megismerő funkcióinak megértését. Mégsem találkoztunk ilyen kísérletekkel, még abban az irodalomban sem, amely speciálisan ezzel a kérdéscsoporttal foglalkozik. Lásd például *F. K. Lehman: Typology and Classification of Sociocultural Systems*, in: *Process and Pattern in Culture*, ed. by A. Manners, Chicago 1964.; *Generalization in the writing of History*, ed. by Louis Gottshalk, Chicago 1963.; *Generalization in Historical Writing*, ed. by Alexander V. Riasanovsky and Barnes Piznic, Philadelphia 1963.

zott, konkrétan adott társadalmi-történelmi képződményekre, komplexumokra irányítja a kutató figyelmét. Ebben az értelemben a „helyi kultúra” (civilizáció) terminus e képződmények összefoglaló jelölésére szolgál (ókori görög kultúra, kínai kultúra, indiai kultúra). De mint a kutatásban jelenleg használt tudományos kategória, a helyi kultúra fogalma nem egészükben fejezi ki ezeket a komplexumokat, hanem csak egyes oldalaira szorítkozik, amelyek a különböző népek életének saját-szerűségét, kulturális hagyományaik és stílusjegyeik specifikumát fejezik ki. Úgy véljük, éppen ez az adott fogalom alapvető funkciója. A helyi kultúra fogalma, minthogy a különböző népek társadalmi-történelmi gyakorlatának egyedi sajátosságára irányítja a kutató figyelmét, önmagában véve nem tárhatja fel ennek a gyakorlatnak a belső természetét. Ezért mindig pontos konkretizálást igényel, ez pedig lehetetlen, ha nem alkalmazzuk a kutatásban az általános történettípológiai fogalmakat, amelyek a különböző egynemű társadalmi-történelmi rendszerek közös tartalmát tárják fel.

A történelmi képződmények, amelyeket a helyi kultúra fogalma fog át, végtére is a kultúrtörténeti fejlődés legkülönbözőbb fokozatait képviselhetik. Ezenkívül maguk a képződmények valójában nem statikus, hanem dinamikus rendszerek. S ha tudományos viszonylatban jogosan fejezzük ki például Kína vagy Nyugat-Európa népeinek kultúrtörténeti gyakorlatát a helyi kultúra „sajátosan történeti jellegű” fogalmával, akkor ez csak azzal a feltétellel érvényes, hogy állandóan számításba vesszük azt a körülményt, hogy ez a gyakorlat, jóllehet egészében véve a forma hagyományos-specifikus egysége jellemzi, a felölelt időszakasz különböző periódusai a társadalmi viszonyok és a kultúra minőségileg különböző típusait tükrözhetik, s így tartalmukat illetően nagyon is különbözők lehetnek.

A helyi kultúra fogalmával kifejezett rendszerek dinamikus volta egész sor nehézséget eredményez az adott fogalom használatában. Ezek azoknak az általános nehézségeknek a különös megnyilvánulásai, amelyek óhatatlanul felmerülnek, amikor a történelmi folyamatokat egyjelentésű és természetüknél fogva tartós logikai formák segítségével reprodukáljuk. E nehézségek forrása magában az emberi megismerési folyamat természetében keresendő, azoknak az eszközöknek a jellegében, amelyek segítségével a megismerés elvileg megvalósulhat. Irodalmunkban D. Gorszkij irányította a figyelmet a megismerési folyamatnak erre a vonására. Megállapítja, hogy a valóság megismerésének folyamata során elkülönítünk egyes tárgyakat, megnevezzük őket, azono-

sítjuk őket egymással, a folyamatosat megszakítottá, a „folyékonyat” „merevvé” alakítjuk át, majd ezt írja: „A valóság dialektikus; dialektikus jellege állandóan fejlődő tudományos elméletekben tükröződik, de az elméletek minden fejlődési szakaszában teljesen egyértelműen meghatározott fogalmakkal, szigorúan megfogalmazott törvényekkel operálunk.

Azt a folyamatot, amelynek során elvonatkoztatunk »a határok ingtagságától«, az egyes tárgyaknak, a valóság egyes oldalainak és szakaszainak »folyékonyságától«, és »merev«, »konstruktív« objektumokká alakítjuk át őket, a valóság *konstruktivizálásának* nevezhetjük és az absztrakció fajtájának tekinthetjük.”⁵

A konstruktivizálásnak ez a folyamata Gorszkij véleménye szerint egyáltalában nem azt jelenti, hogy a valóságot önkényesen tagoljuk részekre. Ezt a folyamatot az teszi lehetővé, hogy a valóság dialektikus jellege nem azonos a valóság teljes relativitásával: a valóság állandó mozgása és változása összefügg viszonylagos változatlanságával, viszonylagos nyugalomával és állandóságával.⁶

„A tudmánynak éppen az a feladata – folytatja –, hogy egy meghatározott fajta összes változásaiban kimutassa ezt a viszonylag állandót, változatlant. Ezt a változatlant és állandót a megismerés minden egyes szakaszában *abszolútizáljuk*, ami lehetővé teszi számunkra, hogy igen pontosan és általános formában fogalmazzuk meg a törvényeket és határozzuk meg a fogalmakat.”⁷

Gorszkij ezzel kapcsolatban nagyon helyénvalóan idézi Lenin szavait arról, hogy a mozgást nem képzelhetjük el, nem fejezhetjük ki, nem ábrázolhatjuk anélkül, hogy meg ne szakítanánk a folytonosat, le ne egyszerűsítsenénk, el ne durvítanánk, szét ne tagolnánk, meg ne merevítenénk az elevent, és éppen ebben rejlik a dialektika lényege.

Gorszkij végezetül ezt írja: „Megismerésünk viszonylagossága ily módon nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a tudás minden elért foka csak részleges ismeret, hanem abban is, hogy ha gondolkodásunkkal átfogjuk a valóság különböző oldalait, akkor ezzel mindig eldurvítjuk, megmerevítjük, leegyszerűsítjük, sematizáljuk (»konstruktivizáljuk«) a valóságot.”⁸

⁵ D. Gorszkij: Az absztrakció kérdései és a fogalomalkotás. Moszkva. 1961. 26. old. (oroszul).

⁶ Lásd ugyanott.

⁷ Ugyanott.

⁸ Ugyanott, 27. old.

Ez lényegi vonása a valóság logikai megismerési módjának, amelyet a különböző kutatási objektumok „statizálásának” tendenciája jellemez. Kézenfekvő, hogy a törvény-formulák és a fogalmi meghatározások pontosságai foka korántsem egyforma a különböző tudományokban, de valamennyien természetes módon kifejezik ezt a tendenciát, hiszen ez az egyetlen módja a tudományos megismerésnek.

Ezzel kapcsolatban feltétlenül meg kell említenünk, hogy napjaink legkevésbé kidolgozott logikai problémái közé kell sorolnunk azt a problémát, hogy miképpen lehetséges a fejlődés történelmi folyamatainak, különböző állapotaik időtartamának gondolati reprodukálása egyértelmű és szilárd eszközökkel, másképp szólva, természetüket tekintve „statikus” logikai formákkal. Az adott probléma természetes módon centrális helyet foglal el a történettudományban, akár a természet, akár az emberi társadalom történetéről van szó. Hiszen sok tudomány (például a mechanika, kémia, földrajz) a maga meghatározott megismerési feladatai folytán elvonatkoztat az időtényezőtől, és úgy tekinti objektumait, mintha az időnek egy meghatározott pillanatában léteznének; a történettudomány viszont, ugyancsak a maga meghatározott megismerési feladatainak specifikuma folytán, nemcsak nem vonatkoztat el az időtényezőtől, hanem ellenkezőleg, az az alapvető célja, hogy reprodukálja kutatási objektumainak reális dinamikáját, különböző időben egymást követő állapotváltozásait.

Az elbeszélő, narratív történetírás egyszerűen oldja meg ezt a feladatot. Az elbeszélés lényege a váltakozó és egymást követő események felsorolására korlátozódik, s maga teszi lehetővé, hogy bevezessük az időtényezőt és időbeli egymásutánjukban vizsgáljuk a rögzített eseményeket.

A mai történettudomány azonban semmiképpen sem korlátozódhat az elbeszélő történetírásra, ahogy ez egészében véve az elmúlt korokban történt. Egyre több ágazata tűzi ki feladatul a tömeges történelmi jelenségek széles körű általánosítását és kutatását. Tanulmányozásuk alapvető tárgyává a történelmi rendszerek fejlődési *folyamatai* válnak. Ez pedig elsősorban a kultúrtörténetre tartozik, amely már nem a történelem egyes politikai eseményeire és személyiségeire összpontosítja figyelmét, hanem arra, hogy rögzítse a történelem törvényszerű tendenciáit, tanulmányozza a különböző társadalmi intézményeket stb.

A kutató jelenleg éppen a történettudománynak ezeken a területein találkozik az említett dilemmával: hogyan reprodukálhatjuk a történetkutatás objektumainak reális dinamikáját, időbeli változásait, ter-

mészetüknél fogva egyértelmű és szilárd logikai formák segítségével. Hiszen a tudományos általánosítás olyan fogalom megalkotását előfeltételezi, amely rögzíti és magában foglalja a tárgy általánosított jegyeit. Ugyanakkor viszont minden fogalomalkotás természetes módon előfeltételezi, hogy elvonatkoztassunk az időtényezőtől, pontosabban, hogy úgy tekintsük a reprodukált tárgyat, mintha az időnek egy meghatározott pillanatában létezne, mert csak így választhatjuk ki legállandóbb és a kutatás szempontjából leglényegesebb jegyeit.⁹

Az előzőekben már felhívtuk az olvasó figyelmét Bagbynek arra a kérdésére, hogy miképpen határozható meg a valójában szakadatlanul változó és évszázadokon át létező helyi kultúra lényege, s hogyan határozható el ez a kultúra térben és időben. A kérdésre válaszolva azt mondhatjuk, hogy a helyi kultúra lényegét (lényegen az adott esetben a legjellemzőbb egyedi jegyek rendszere értendő) tulajdonképpen csak akkor ismerhetjük meg, ha ezt a kultúrát elhatároljuk az időben, és úgy tekintjük, mintha csupán az időnek egy meghatározott pillanatában léteznék, hiszen csak így alkothatunk róla fogalmat. Tételezzük fel, hogy valamely *X* kultúra valamilyen *p* időszakaszban létezik, s ezalatt számos változáson megy keresztül, *A*, *B*, *C* fejlődési stádiumokon halad át. Teljesen érthető, hogy ha az adott kultúráról *általános* fogalmat alkotunk, semmiképpen sem szorítkozhatunk arra, hogy csak egy valamely időbeli állapotát általánosítsuk, hanem ki kell választanunk

⁹ Figyelembe kell vennünk, hogy a logikai gondolkodásmódnak éppen ez a jellege – amely számos nehézséghez vezet a valóság tárgyai reális dinamikájának reprodukálása során – volt a legfőbb táptalaja a történettudományban jelentkező intuitivizmusnak és irracionalizmusnak. Ennek az irányzatnak tipikus képviselője Spengler. Szerinte a tudományos, logikai gondolkodás, amely statikus kategóriákkal dolgozik, nagymértékben akadályozza, hogy a történettudomány terén elvégezzük a nagy feladatot, megalkossuk „a magasabbrendű kultúrák morfológiáját”, ősfenomenjüket. Ezt a célt véleménye szerint csak az intuitív, *fizjognómiai* módszer révén érhetjük el, amely nem logikai eljárásokat, hanem költői ihletet kíván. Spengler szerint az embert környező világot két, alapját tekintve elvileg különböző módszerrel közelíthetjük meg, s ennek megfelelően két (formáját, nem pedig anyagát illetően) diametrálisan ellentétes képzetünk és ismeretformánk van róla: a szerves és a mechanikus. Az első ismeretforma a képmások, képek és szimbólumok összességét használja alapvető megismerési eszközeiként, a második ismeretforma viszont a törvények, formulák és rendszerek összességét. Az elsőt a „terszerverűen felépíthető képzelet” és az időrend jellemzi, a másodikat a célszerűen tagoló tapasztalat és a matematikai rend. Másutt ugyanezt a gondolatot kifejtve Spengler az alábbi következtetésre jut: „Természet és történelem – ez a két szélsőséges módja annak, hogy a valóságot világkép-rendszerbe foglaljuk... A természetet tudományosan kell értelmeznünk, a történelem költői alkotómunkát kíván.” (*O. Spengler*: Id. mű, I. köt. 4., 106., 112. old.)

és rendszerbe kell foglalnunk azokat a jegyeket, amelyek valamennyi (A, B, C) állapotát egyaránt jellemzik. Másképp nem alkothatunk általános fogalmat X kultúráról. Ez csak abban az esetben válik lehetővé, ha képesek vagyunk elvonatkoztatni minden egyes időbeli állapotának specifikus megkülönböztető jegyeitől, és ki tudjuk választani általános vonásait, amelyek lehetővé teszik, hogy a vizsgált kultúráról mint meghatározott egészeről beszéljünk. Amikor azonban elvonatkoztatunk a különböző időbeli állapotok megkülönböztető jegyeitől és egy meghatározott közös alapra vezetjük őket vissza, akkor olyan gondolkodási folyamatot hajtunk végre, amely törvényszerűen elvezet X kultúra időbeli elhatárolásához is. Így azt látjuk, hogy logikailag az egyetlen lehetséges út az, ha ezt a kultúrát úgy szemléljük, mintha az időnek csupán egyetlen pillanatában létezett volna.

Fentebb már megjegyeztük, hogy a helyi kultúra fogalmával kifejezett rendszerek dinamizmusa számos nehézséget támaszt az adott fogalom használata során. Ezek a nehézségek azonban egyáltalában nem egyformák a kulturológia különböző területein. Például azokon a területein, amelyek a primitív kultúrák tanulmányozásával foglalkoznak, a helyi kultúra fogalmának használata nem okoz különösebb nehézségeket.

Másként áll a dolog a tudománynak azokon a területein, amelyek a fejlett kultúrákat kutatják, habár itt sincs szó egyformaságról. Az adott esetben minden a történelmi fejlődés ütemkülönbségén múlik. A fejlődési ütem gyorsulásával a nehézségek is növekednek a helyi kultúra fogalmának használata terén. Így az indiai vagy az arab kultúra fogalmának megszerkesztése jóval könnyebb, mint a nyugat-európai kultúra fogalmának felépítése, mivel a két előbbi jóval tradicionálisabb kultúra esetében viszonylag lassú a fejlődés üteme. Ezzel levonhatjuk azt a következtetést, hogy minél dinamikusabb egy-egy kultúrtörténeti rendszer, annál bonyolultabb lesz a helyi közösséget kifejező fogalom használata, annál szegényesebb lesz az adott fogalom tartalma.

2. Az ekvivalens kultúrák koncepciója és a kultúrtörténeti gyakorlat általános típusainak problémája

Ha figyelmünket az elmondottak fényében az ekvivalens kultúrák koncepciójára fordítjuk, hangsúlyoznunk kell az adott koncepció leglényegesebb és legjellemzőbb sajátosságát, azt ti., hogy képviselői követ-

kezetesen mellőzik azoknak az általános történettípológiai fogalmaknak a kidolgozását,¹⁰ amelyek lehetővé teszik többek között a világtörténelmi folyamat különböző szakaszainak reprodukálását és belső egységük meghatározását. Igaz, az adott esetben egy gondolkodási *tendenciával* van dolgunk, s így nem szabad elfelejtenünk, hogy az ekvivalens kultúrák koncepciójának különböző képviselőinél ez a tendencia nem egyformán jelentkezik. Például Spengler és Toynbee történetfilozófiai elméletei két olyan általános történettípológiai fogalom kiválasztását alapozzák meg, amelyek a primitív kultúra stádiumát és a „magasabb rendű kultúrák” stádiumát fejezik ki (Spengler), vagy a „civilizációkét” (Toynbee); Northrop, Benedict és Herskowits elméletei viszont erre nem adnak alapot. Spenglernek és Toynbeeenak éppen ezzel az álláspontjával függ össze az, hogy a kultúrák „ekvivalenciájának” elvét nem terjesztik ki az őstársadalomra.

Csakhow Spengler és Toynbee annyira formálisan jelölik ki a társadalmi fejlődés említett stádiumait, hogy ennek gyakorlatilag semmiféle jelentősége nincsen az emberiség történelmének tanulmányozására nézve.

Az a tény, hogy az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői nem hajlandók széles történet-típológiai fogalmak kidolgozására, fontos logikai következménnyel jár elméletük felépítésére nézve. A világtörténelem végletes lokalizálásának és individualizálásának útját járva, lényegében arra kényszerülnek, hogy a világtörténelem különböző folyamatainak és jelenségeinek megvilágítására csak azokat a sajátosan történeti jellegű fogalmakat használják fel a megismerés eszközeiként, amelyek mint már tudjuk, a helyi kultúra fogalmát is tartalmazzák.

Az ekvivalens kultúrák koncepciója elkerülhetetlenül a kultúrtörténeti rendszerek teljesen relativista szemléletéhez vezet, s mint minden relativista nézetrendszer, belső természetét tekintve mélységesen negatív. Potenciális lehetőségei kizárólag destruktívak, de tudományos alkotómunkára semmiképpen sem alkalmasak.

Ez a relativizmus annak következménye, hogy az emberiség különböző kultúrtörténeti rendszereinek kifejezési formáját jogtalanul elsza-

¹⁰ Spengler és Toynbee, valamint azok a (viszonylag csekély számú) követők, akik a történelmet a felemelkedés és a hanyatlás ütemes, periodikusan ismétlődő folyamatának tekintik, történetfilozófiai konstrukcióikban ezeknek a típológiai fogalmaknak a rendszerét felcseréli a helyi kultúrák „morfológiai” egységéről és közös életciklusáról szóló tanítással. Az ilyen típusú elméletekről lásd *P. Sorokin: Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston 1951.

kítják e rendszerek tartalmától. Akár Spengler, Northrop, Benedict koncepcióját vesszük, akár Herskowitzét, valamennyit a történelmi valóság kutatásának és az elméleti rendszerek megalkotásának egységes módszere jellemzi. Ez a módszer (amelyet láthatólag Spenglernek a kultúrák fiziognómiájáról szóló tanítása fejez ki a legkövetkezetesebben) több-kevesebb módosítással egyszerűen annyit jelent, hogy az emberiség kultúrtörténeti gyakorlatának helyi-specifikus formáit, kifejeződésének stílusait azonosítják a társadalmi-történelmi komplexumokkal a maguk teljességében. Ezen a módon vezetik vissza az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői a különböző kultúrtörténeti komplexumokat egységükre.

A kultúrtörténeti rendszerek egységükre történő visszavezetésének ezt a típusát D. Bidney a kultúra „esztétikai”, „formalista” és „fenomenológiai” integrációjának nevezi.¹¹ A kultúra ezen integrációjának az alapja – jegyzi meg a szerző – inkább a kultúra esztétikai formája vagy stílusa, semmint a reálisan működő intézmények kölcsönhatása.¹² Ha ilyen formalista vagy (Spengler terminológiájával szólva) „fiziognómiai” módon közelítjük meg az emberiség kultúrtörténeti gyakorlatát, a helyi kultúrrendszerek nem úgy fognak megjelenni, mint az emberiség belső tartalmát és irányát tekintve egységes fejlődésfolyamatának specifikus megnyilvánulásai, hanem mint diszkrét, megismételhetetlen képződmények, amelyek (Benedict szavaival élve) „egységeket” fejeznek ki „a lehetséges alkalmazkodások hosszú sorában”. Éppen ezért – megismételhetetlenségük és viszonylagosságuk miatt – nyilvánítják őket ekvivalenseknek (egyenértékűeknek).

Így fest egészen véve azoknak az elméleti eszközöknek a komplexuma, amelyek segítségével a legújabbkori idealista történetfilozófia és kulturológia kiiktatta a világtörténelmi fejlődés gondolatát, és W. Haas amerikai kutató szavai szerint „a régi vertikális történelmi álláspont helyébe egy másik, a »horizontális« lépett, amely elveti az evolúciót és elvonatkoztat az időtől, s felülről lefelé tekint a civilizációkra”.¹³ Ennek a komplexumnak az alapja, mint látjuk, a történelmi relativizmus elve, a helyi kultúrtörténeti rendszerek abszolút viszonylagosságának és megismételhetetlenségének elve.

A relativizmus fogalmának a kultúra különböző elemeire vonatkoz-

¹¹ Lásd D. Bidney: *Theoretical Anthropology*. New York 1953.

¹² Lásd ugyanott, 373. old.

¹³ W. S. Haas: *The March of Philosophy of History and Its Crucial Problem Today*. „The Philosophical Review”, Ithaca 1949. vol. 58. N^o 2.

tatva nem egyforma az értelme. Így például, ha egyfelől a tudományos ismeretrendszerek viszonylagosságáról beszélünk, másfelől pedig a különböző erkölcsi rendszerek viszonylagosságáról, akkor különböző kritériumokhoz igazodunk. Igaz, az „abszolút relativista” álláspont mindkét esetben szükségképpen egyet jelent az összehasonlított rendszerek közös tartalmának tagadásával. Az első esetben azonban, amikor különböző kultúráknak a környező valóságra vonatkozó ismeretrendszereit (mondjuk, csillagászati, fizikai, szociológiai stb. elméleteit) hasonlítjuk össze és arról döntünk, hogy elfogadjuk-e a relativista álláspontot vagy sem, az igazság fogalmához kell igazodnunk; a második esetben viszont (amikor erkölcsi rendszereket hasonlítunk össze) nem alkalmazhatjuk az igazság fogalmát. Az utóbbi esetben, ha arról döntünk, hogy rendelkeznek-e az összehasonlított rendszerek közös tartalommal, vagy pedig abszolút viszonylagosak és megismételhetetlenek, már nem az igazság kritériumához igazodunk, azaz nem ahhoz, hogy helyesen reprodukálják-e a valóságot vagy helytelenül, hanem ahhoz, hogy mennyire általános azoknak a normáknak¹⁴ a jelentése, amelyekhez a különböző társadalmak képviselői igazodnak.¹⁵ Ugyanehhez a kritériumhoz (a megismételhetőség és az általános jelentés kritériumához) igazodunk a kultúra egyéb elemeinek összehasonlításakor is. Ezeknek – eltérően a szellemi alkotás olyan fajtáitól, mint a filozófia és a tudomány, valamint némelykor bizonyos fokig a művészet – nincs szükségük az igazság ismeretelméleti kritériumára, amely feltételezi az igazsághoz közelítő „valódi” ismeret megkülönböztetését a „nem-valóditól”. A kulturális alkotás e fajtáira vonatkoztatva a relativista álláspont következetes érvényesítése azt jelenti, hogy tagadjuk a valóság objektív megismerésének lehetőségeit; viszont a kultúra egyéb elemeire

¹⁴ S ha az erkölcsi rendszerekről néha mint „igazakról” beszélünk, akkor az „igaz” fogalmát nem ismeretelméleti, hanem jelképes értelmében használjuk, abban az értelemben, hogy mennyire felel meg egy-egy erkölcsi rendszer a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszának, mennyire felel meg az ember általános „természetének” stb.

¹⁵ A kultúr-relativista álláspontot az idealisták rendszerint az erkölcsi vagy esztétikai értékek viszonylagosságára hivatkozva (Benedict, Herskowitz) érvényesítik. Olykor azonban a relativista koncepció megalapozása végett közvetlenül a tudomány szférájához fordulnak. Ebben az esetben rendszerint formális módon, tág értelemben taglalják a tudományt, s ezzel lehetővé válik számukra, hogy bármely ismeretfajtát a „tudomány” fogalmába integráljanak, a primitív népek ismeretrendszerétől kezdve egészen a mai tudományos elméletekig. Nagyon jellegzetes ebben a vonatkozásban Northrop példája. (Lásd *F. S. C. Northrop: The Logic of Sciences and Humanities*. New York 1959. 337. old.)

vonatkoztatva, amelyekre az ismeretelméleti megközelítés nem alkalmazható, a relativizmus annyit jelent, hogy egyediségük és megismételhetetlenségük mellett foglalunk állást.

Ha az egyenértékű kultúrák koncepciójának képviselői tarthatatlan következtetéseket vonnak is le, ez a legkevésbé sem lehet alap arra, hogy ne vegyünk tudomást a társadalomtörténet tudományának azokról a reális problémáiról, amelyeknek eltorzított értelmezéséből ezek a szerzők elméleteik megszerkesztésekor kiindultak.

A központi probléma, amely köré ezek a kérdések csoportosulnak, abban a feladatban foglalható össze, hogy megmagyarázzuk az általános, ismétlődő, valamint a különös, egyedi viszonyát a társadalmi fejlődésben. Konkrétabban az adott esetben ezt úgy fogalmazhatjuk meg, mint a világtörténelmi folyamat térbeli és időbeli dimenziójukban tekintett általános és megkülönböztető vonásainak viszonyát.

Az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői abból a közös, reális alapból indulnak ki, hogy a kultúrtörténeti folyamat megnyilvánulása specifikus jelenség (néha nagyon erősen az). De ha erre a kijelentésre szorítkoznánk, még nagyon keveset mondanánk. Ahhoz, hogy konkrétabban vethessük fel az ekvivalens kultúrák koncepciójának reális alapjaiból összefüggő problémákat, mindenekelőtt azt kell általános vonásokkal meghatároznunk, hogy miképpen nyilvánulnak meg a szociokulturális rendszerek különböző alkotóelemei reális történelmi működésük és fejlődésük folyamatában.

Beszéltünk már arról, hogy a szociokulturális rendszereket különböző alapokon osztályozhatjuk, a kitűzött feladattól függően. Például a szociokulturális komplexum felosztásának egyik alapja lehet az, hogy milyen fokon áll az az egyedi sajátságosság és kumulativitás, amely a komplexum különböző elemeit jellemzi a történelmi fejlődés folyamatában. A XX. századbeli nem-marxista társadalmi gondolkodás történetében számos általános-szociológiai osztályozási séma elsősorban éppen erre az elvre épül. A legismertebbek és legnagyobb hatásúak közül megemlíthetjük Alfred Weber sémáját, amelyről már szóltunk.

Weber három különböző szférára osztja a társadalomtörténeti folyamatot: a *civilizációs folyamat*ra, amely a tudományt és a technológiát foglalja magába; a gazdaságot és az államot felölelő *szociális folyamat*ra, és a *kultúra medrére*, amelybe a vallás, a filozófia, a művészet tartozik. Ennek az álláspontnak megfelelően a három szféra minőségileg különbözőképpen nyilvánul meg a történelmi fejlődés folyamatában. A tudomány és a technológia (a civilizáció szférája), amely a természetre

irányul és a „természeti” folyamatok kutatásával és felhasználásával foglalkozik, erősen kumulatív jellegű. A tudományos és technikai felfedezések gyorsan terjednek a térben egyik társadalomtól a másikhoz, s ezért egyetemesek. Ugyanílyan könnyen terjednek az időben is.

Nem így áll a dolog Weber szerint a kultúra szférájában (vallás, művészet, filozófia). Ez a szféra jóval kevésbé kumulatív jellegű. Alkotórészei igen nehezen terjednek a térben és az időben, s ha terjednek is, jelentős változásokon mennek keresztül. A vallás, a művészet, a filozófia egymástól függetlenül és szétágazóan, nem azonos irányban fejlődnek a különböző társadalmakban, szemben a tudománnyal és a technikával, amelyek rendszerint széles körű diffúzió alapján és lényegében azonos irányban fejlődnek. Így a kultúra szférája Weber szerint nagyfokú változékonyságával tűnik ki, amikor az egyik társadalomból a másikba megy át, alkotóelemei inkább újra létrejönnek, semmint a fejlődés egységes áramlását alkotnák.

A „szociális folyamat” szférája, Weber álláspontja szerint, kumulativitásának és egyedi sajátosságának foka alapján valami közbülső a „civilizáció” és a „kultúra” szférája között.

Lényegében így fest Weber osztályozási sémája, amely Kroeber megállapítása szerint a spengleri történetfilozófiai elmélet közvetlen reakciójaként keletkezett, azzal a céllal, hogy bebizonyítsa: mivel a szociokulturális komplexum kumulativitásuk foka tekintetében különböző alkotóelemekből áll, nincs jogunk ezt a komplexumot úgy individualizálni, ahogy az említett elmélet szerzője teszi.¹⁶ Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy bár Weber álláspontja is a társadalomtörténeti folyamatokra vonatkozó számos helyes megfigyelésen alapul, semmiképpen sem szolgálhat elméleti bázisul Spengler kultúr-relativista koncepciójának meghaladásához.

Fentebb megjegyeztük már, hogy fontos feladat a kultúra különböző elemeinek különböző alapokról történő osztályozása és világos különválasztása. Ennek az osztályozásnak azonban nem szabad mereven széttagolnia és szembeállítania egymással a kultúrának mint az aktív-alkotó emberi tevékenység kifejezésének különböző megnyilvánulásait. Nem öncélnak kell lennie, hanem eszköznek ahhoz, hogy mélyebben értsük meg a kultúrát mint totális rendszert, ennek minden bonyolultsága és sokrétősége ellenére. Ezzel kapcsolatban Weber idézett álláspontjának éppen az az egyik legfőbb fogyatéka, hogy csupán megállapítja a

¹⁶ Lásd A. L. Kroeber: *The Nature of Culture*. 158. old.

kultúrtörténeti folyamat kumulációs fokok szerint különböző szféráinak meglétét, de nem teszi lehetővé, hogy ezt a folyamatot ugyanakkor mint egységes totális rendszert fogjuk fel. Következésképpen a Weber-féle osztályozás elkerülhetetlenül azt eredményezi, hogy a kultúra egységes rendszerének különböző alkotóelemei (a „civilizáció” és a „kultúra”) szembekerülnek egymással.

A szociokulturális komplexum egyetlenegy alapon (különböző alkotóelemeinek kumulativitási és egyedi sajátosságai alapján) történő osztályozása semmiképpen sem tarthat igényt az egyetemességre. Ha ugyanis a kultúrát elemeinek belső struktúrája szempontjából tagoljuk, arról győződhetünk meg, hogy ezek az elemek sehogyan sem foglalhatók a Weber javasolta sémába. Így például a történelmi kumulativitás foka kétségtelenül lehetővé teszi, hogy a természettudományt (különösen ennek alkalmazott aspektusait) és az anyagi technológiát egy meghatározott közös szférába foglaljuk. De ez az alap azt már semmiképpen sem teszi lehetővé, hogy a tudományt a maga egészében mint meghatározott specifikus jelenséget fogjuk fel, megértsük sajátos funkcióját, akár a természet, akár a társadalmi valóság megismerésére irányul. Ha a Weber javasolta sémát tekintjük az egyetlen lehetségesnek és jogosnak, akkor a tudományt nem minősíthetjük többé az intellektuális tájékozódás, a környező világra való emberi hatás általános eszközeként, hanem a természettudomány alkalmazott szféráira kell korlátoznunk. Aligha szorul magyarázatra, hogy a tudománynak ez az értelmezése teljesen hibás.

Webernek a spengleri történetfilozófiai elmélet végletei ellen emelt kifogásai a legkevésbé sem érintik annak idealista alapzatait. Ezért teljességgel összhangban van a XX. század első felében kialakult burzsoá történeti gondolkodás fő áramlatával. Hogy erről meggyőződjünk, forduljunk Kroeberhez.

„Reális kultúra és érték jellegű kultúra” c. cikkében – amely nagy teret szentel a weberi koncepció elemzésének és értékelésének – Kroeber a következőkben látja saját történetfilozófiai elméletének közös vonásait Danyilevszkij, Flanders Petri, Toynbee, Sorokin elméleteivel. Kroeber véleménye szerint a felsorolt kutatók mindegyikét az jellemzi, hogy Spenglertől eltérően három empirikus premisszából indulnak ki. Az *első* az, hogy a történelemben számos példát találunk a kultúrák átvételére és diffúzióira. A *másodikkal* az a lényege, hogy az alapvető civilizációk lényegesen különböznek egymástól. Végül a *harmadik* pre-

missza az, hogy a civilizációt alkotó kulturális eltérések objektív módon kifejezett szubjektív értékeken alapulnak, amelyeket „ethosznak”, „ideológiának”, „meghatározó modellnek” vagy „szuperstílusnak” nevezünk – ezek egyrészt a civilizáción belül kimunkált, másrészt pedig más társadalmaktól kölcsönzött elemekből képződnek.¹⁷

Kroeber szerint Spengler elsősorban abban különbözik az itt felsorolt szerzőktől, hogy a harmadik tényező, a civilizáció „szuperstílusa” kerítette hatalmába olyannyira, hogy ennek abszolút egyediségére következtetett, és semmiféle jelentőséget nem tulajdonított az első tényezőnek, a civilizációk közötti kulturális cserének.¹⁸

Amint látjuk, Kroeber is kifogásolja Spengler álláspontját, leszögezve azt a vitathatatlan tény, hogy a különböző társadalmi-történelmi alakulatok között kulturális csere folyik. Kroebernek a spengleri koncepcióval szembeni reakciója azonban – akárcsak Alfred Weberé – nem e koncepció elméleti alapjai ellen irányul, hanem annak csak néhány dogmatikus tétele ellen, amelyek nyilvánvalóan ellentétesek a történelmi valóság tényeivel. Ha elismerjük is a kultúrának történelmi kumulativitásuk foka tekintetében különböző szféráit és a diffúzió tényeit, ez egymagában a legkevésbé sem érinti annak a történetfilozófiai koncepciónak a lényegét, amelyet Spengler szélsőséges formában kifejtett.

A kérdésnek az adott esetben egyáltalában nem az a lényege, hogy folyik-e csere a különböző társadalmi-történelmi alakulatok között, hanem az, hogyan értékeljük az alakulatok belső természetét és azokat az elemeket, amelyek révén lehetővé válik a társadalmi élet mint meghatározott rendszer jellegű egység különböző szféráinak integrációja. A történelmi idealizmus elméleti előfeltevései ebben a kérdésben azon az általános gondolkodási tendencián alapulnak, amelyet bizonyos fókig Kroeber fejtett ki fentebb, amikor a burzsoá történetfilozófiai és szociológiai gondolkodás által említett képviselői számára kiindulópontul szolgáló két utóbbi általános premisszát jellemezte.

Ezek a premisszák, mint emlékszünk rá, a következőkben foglalhatók össze: először, az alapvető civilizációk lényegesen különböznek egymástól; másodsor, a civilizációkat alkotó kulturális eltérések objektív módon kifejezett szubjektív értékeken alapulnak.

Ezzel kapcsolatban azonban nagyon fontos megvilágítanunk azt a

¹⁷ Lásd ugyanott, 154. old.

¹⁸ Lásd ugyanott.

kérdést, hogy mit is kell értenünk egy történelmileg adott civilizáción vagy kultúrán, mivel mint már megjegyeztük, ezeknek a fogalmaknak nincs egyértelmű meghatározásuk. E fogalmak különböző értelműek, attól függően, hogy a kultúrák, civilizációk *általános típusairól* van-e szó, vagy a kultúrák, civilizációk *helyi típusairól*. Ezért, amikor Kroeber a civilizációk közötti lényeges eltérésekről beszél, nagyon fontos megállapítanunk, milyen fajta eltérésekre gondol. Kétségtelen, a civilizációk (kultúrák) között lényeges eltérések vannak. De egészen más dolog, ha például a tőkés és a feudális kultúra különbségeiről beszélünk, mint amikor mondjuk, az indiai és a kínai kultúra közötti különbségről van szó. Az első esetben a kultúrák *általános típusait* különböztetjük meg, amelyek a történelmi folyamatok belső tartalmát fejezik ki, a másodikban viszont a kultúrák *helyi típusait*, amelyek a történelmi folyamatok egyedi megnyilvánulási formáját reprodukálják.

A *történelmileg* adott kultúra fogalmát (megkülönböztetésül a kultúra általános szociológiai fogalmától) használva Kroeber nem tesz ilyen különbséget, ez pedig azt jelenti, hogy összekeveri a kultúrtörténeti valóság szemléletének és általánosításának minőségileg különböző síkjait. Ugyanígy cseréli fel ezeket a XX. század egész idealista történetfilozófiája, és ebben kell egyik alapvető fogyatékoságát látnunk. Ez a felcserélés abból következik, hogy az emberiség kultúrtörténeti gyakorlatának helyi-egyedi formáit, kifejezési stílusait azonosítják a maguk egészében vett társadalmi-történelmi komplexumokkal (erről már beszéltünk), s az azonosítás megteremti a történelmi-idealista gondolkodás premisszáit.

Mint már megjegyeztük, az idealista a társadalomtörténeti élet egységét közvetlenül ennek szellemi szféráira hivatkozva próbálja megmagyarázni, amelyek a legegységesebb és legsajátságosabb elemei a különböző népek kultúrtörténeti gyakorlatának. Ennek eredményeképpen az idealista nem a kutatási objektumok tartalmára összpontosítja figyelmét, hanem formájukra, megnyilvánulási stílusukra, más szóval a helyi kultúra általános szellemi „fiziognómiájára”. Ezekben a formai sajátosságokban kénytelen az idealista megtalálni a társadalomtörténeti komplexumok integrációjának egyedüli alapjait és egybevetésük kritériumait. Ezzel azután azok az ismérvek, amelyeknek segítségével a különböző népek kultúrtörténeti gyakorlatának csupán a helyi kifejezési formáját van jogunk egységére visszavezetni, olyan ismérvek rangjára emelkednek, amelyekkel egész társadalomtörténeti komplexumok vezethetők

vissza egységükre. A történelmileg adott kultúrák egyenértékűségének és ekvivalenciájának illúziója annak a következménye, hogy az idealista történetfilozófia és kulturológia képviselőinek absztrakciója nem más, mint elvonatkoztatás a szellemi (sőt végső soron minden emberi) tevékenység különböző fajtáinak tartalmától.

Ez a „titka” az „ekvivalens kultúrák” koncepciójának, amelynek kulcsát az általános természetét tekintve fenomenológiai jellegű¹⁹ történelmi-idealista gondolkodás alapelveiben kell keresnünk.

¹⁹ A történelmi-idealista gondolkodásnak erről a sajátosságáról részletesebben lásd *E. Markarjan*: Az idealista társadalomfelfogás eredetének és természetének kérdéséhez „Naucsniye dokladi vizszej skoli”. *Filoszofszkije nauki*, 1963. 6. sz. 96. old.

AZ AMERIKAI KULTÚRANTROPOLÓGIA LEGÚJABB EVOLÚCIÓS KONCEPCIÓI ÉS A TÁRSADALMI-GAZDASÁGI ALAKULAT ELMÉLETE

Az „ekvivalens kultúrák” koncepciójáról, amely kétségtelenül a XX. század burzsoá történettudományának uralkodó gondolkodási irányzatává vált, saját képviselői is napról napra világosabban látják, hogy módszer-tanilag terméketlen. Sokan közülük kezdenek tudatára ébredni annak, hogy mennyire paradox és téves a történelmet egyetlen „horizontális” dimenzióban tanulmányozni, ahol a minőségileg különböző történelmi alakulatok „ekvivalenseknek”, „egyenértékűeknek” mutatkoznak, tekintet nélkül arra, hogy a társadalmi viszonyoknak és a kultúrának milyen általános típusát fejezik ki. Az evolúció eszméje, a szakaszos világtörténelmi fejlődés eszméje elég hosszú megszakítás után kezdi valamilyen formában ismét hatalmába keríteni a nyugati kutatókat. Különös erővel nyilvánult meg ez az új irányzat az utóbbi évtizedben az amerikai kulturológiában (kultúrantropológiában): erről tanúskodik a társadalomtörténeti fejlődés problémáival foglalkozó gyűjteményes kötetek és egyes kutatások nagy száma.

Az evolúció gondolata annyira divatba jött a mai nyugati kulturológiában, hogy az evolúció-ellenes gondolkodást a szó szoros értelmében a rossz modor jelének kezdték tekinteni.

1. *J. Steward neoevolucionizmusa és a történelmi valóság különböző általánosítási szintjeinek problémája*

Az evolúció eszméje, az emberiség világtörténelmi fejlődésének eszméje iránti érdeklődést a társadalomtudományi kutatás gyakorlatának és a társadalmi cselekvés gyakorlatának halaszthatatlan szükségletei váltották ki a burzsoá társadalomtudományban. Ez az érdeklődés gyakran azzal párosul, hogy nem értik meg világosan az evolúció eszméjét és azokat az alapvető követelményeket, amelyeket a társadalmi fejlődés korszerű elméletének ki kell elégítenie. A nyugati történelmi gondolkodást ma a fokozott módszertani kutatások jellemzik. Ezeket a nyíltan kifejezett idealista koncepciók mély válsága és növekvő hitelvesztése váltotta ki, amely elkerülhetetlenül következik a társadalmi-történelmi gyakorlat relativista értelmezésének tendenciájából. Sok nyugati kutató, miután meggyőződött e koncepciók módszertani természetlenségéről, ösztönösen vonzódik a materializmushoz, noha a történelmi gondolkodásnak azok a materialista elemei, amelyeket általában beépítenek elméletükbe, rendszerint a földrajzi vagy technológiai determinizmus koncepcióit fejezik ki. A mai nyugati történelmi gondolkodás módszertani eredményei már csak ezért sem felelhetnek meg a tudományos társadalomelmélet alapvető követelményeinek.

Nagyon tanulságos ebben a vonatkozásban a mai amerikai kultúrológia úgynevezett „neoevolucionista” irányzata; legismertebb képviselője Julian Steward. Munkái számos érdekes gondolatot, megfigyelést, sok termékeny módszertani általánosítást tartalmaznak, koncepciója azonban, a „sokvonalú evolúció” eszméje, ennek ellenére sem alkalmas arra, hogy teljesen kielégítse a mai kultúrtörténeti kutatás gyakorlata által támasztott kardinális igényeket. Ezt, miután főbb vonásai ismertetjük Steward koncepcióját, megpróbáljuk bebizonyítani.

Egyik munkájában, amelyet Demitry Shimkinnel együtt írt, Steward századunk harmincas-negyvenes éveire teszi a neoevolucionizmus keletkezését, összefüggésbe hozva ezt azokkal a régészeti felfedezésekkel, amelyek hasonlóságot állapítanak meg a vadász és halász törzsek társadalmi struktúrájában, jelentős párhuzamokat tárnak fel az Ó- és Újvilág mezőgazdasági és urbanizált államainak fejlődésében, s más tényekkel is tanúsítják a történelmi ismétlődést.¹

¹ Lásd J. Steward–D. E. Shimkin: Some Mechanizmus of Sociocultural Evolution, in: Evolution and Man's Progress, ed. by Hudson Hoegland and Ralph W. Burnoe. New York–London 1962. 68. old.

Steward és Shimkin külön hangsúlyozzák azonban, hogy a legújabb felfedezések általánosítása alapján kidolgozott neoevolucionista elmélet sok vonatkozásban különbözik a XIX. század evolucionista álláspontjától. Miben áll ez a különbség? Először is a neoevolucionisták kutatásai, Steward és Shimkin véleménye szerint jobbra már nem az egy mástól elszigetelt tények összehasonlítására épülnek, mint ez korábban történt, hanem a kölcsönös összefüggésben levő tények csoportjait vizsgálják. Így kutatásaik fő objektuma nem a kultúra egyes elemeinek, hanem a kulturális rendszereknek a változása és fejlődése.²

Továbbá, ezek a kutatók nem egyetemes, hanem helyi jellegű általánosításokra törekszenek, s csak korlátozott feladatokat tűznek maguk elé: azt, hogy empirikusan általánosítsák a kulturális jelenségek megismételhetőségét a föld különböző részein, és ezeket az ismétlődő jelenségeket a konkrét társadalomtörténeti rendszerek összefüggésében vegyék szemügyre.³

„A kulturális változások elmélete” c. főművében Steward részletebben fejti ki álláspontját és ennek különbségét a többi evolúciós koncepciótól. Véleménye szerint az evolúciós koncepcióknak három alapvető típusa van: 1. az egyvonalú (unilinear) evolúció koncepciója, amelynek képviselői, akik a kultúra különböző rendszereinek összehasonlító vizsgálata során lehetségesnek tartják a rendszerek fejlődési egymásutánjában az általános stádiumok kijelölését; 2. az egyetemes (universal) evolúció koncepciója. Képviselőinek fő kutatási tárgya nem annyira a különböző kultúrák összehasonlító vizsgálata, mint inkább a kultúrtörténeti fejlődés általános tendenciáinak megjelölése; és végül 3. a sokvonalú (multilinear) evolúció koncepciója, amelynek képviselői nem tartanak igényt ilyen széles körű általánosításokra, s nem az egyetemes, hanem az egyes térségek kereteire korlátozott történelmi ismétlődés és párhuzamok megállapítására törekszenek.⁴

Az „egyvonalú” evolúció koncepcióját értékelve Steward megjegyzi, hogy ha nem is történtek kísérletek a képviselői által javasolt sémák feltámasztására az egyedi kultúrák történetére vonatkozó új empirikus adatok fényében – ami egymagában is igen jellemző –, ez semmiképpen sem azt jelenti, mintha Morgannak és a vizsgált koncepció más képviselőinek álláspontja teljesen tarthatatlan volna.

Az „egyvonalú” evolúció elméletének hibáját Steward elsősorban ab-

² Lásd ugyanott.

³ Lásd ugyanott.

⁴ Lásd J. Steward: *Theory of Culture Change*. Urbana 1955. 14., 15. old.

ban látja, hogy ez posztulálja a matriarchátus egyetemességének tételét, s megpróbálja a „vadság” és „barbárság” kategóriái alá foglalni az emberiség valamennyi civilizáció előtti állapotát. Ami az emberiség „civilizált” állapotaira vonatkozó általánosításokat illeti, ezeket az „egyvonalú” evolúció képviselői Steward véleménye szerint azért ruházták fel kevésbé általános jelleggel, mert vizsgálatuk tárgyát első sorban csak a Közel-Keletnek, a Földközi-tenger északi partvidékének és Észak-Európának civilizációi alkották. Más térségeket viszont, ahol az emberiség civilizált állapotban élt – például az Újvilágot – jóval kevésbé tanulmányozták és kevesebb figyelmet fordítottak rájuk.⁵

Az „egytemes” evolúció koncepciója Steward szerint Morgan hagyományait folytatja a mai körülmények között. Fő képviselőiként L. White-ot és G. Childe-ot nevezi meg. Ezek a kutatók azonban, Steward véleménye szerint, elődeiktől eltérően nem foglalkoznak a kultúrtörténeti fejlődés egyedi sajátosságaival.⁶ Szavainak megerősítése végett White-nak „A kultúra tudománya” c. munkájára hivatkozik, amelyben a szerző a kultúrtörténeti folyamat vizsgálatának azt a szintjét tartja jogosnak, ahol a környezeti különbségek valamilyen átlagos nagyságra, állandó tényezőre vezethetők vissza.⁷

Steward ugyanakkor azt tartja, hogy White és Childe evolucionizmusának eredményei más jellegűek, mint a XIX. század kutatásai. Ezek a szerzők a kultúrtörténeti fejlődés ismétlődését posztulálják, és Steward véleménye szerint posztulátumuk oly általános jellegű, hogy tulajdonképpen nem is válthat ki különösebb ellenvetést. Ám az „egytemes” evolúció koncepciójának éppen túlságosan általános jellege miatt nem lehet nagy megismerő értéke – vonja le Steward a végkövetkeztetést.⁸

Ezután Steward a saját álláspontját jellemzi. A „sokvonalú” kulturális fejlődés koncepciója, Steward állítása szerint, olyan módszertani elvek rendszere, amelyek annak a premisszának az elfogadásán alapulnak, hogy a kultúrtörténeti változások folyamatában jelentős az ismétlődés.⁹ Ennek a premisszának megfelelően az adott koncepció képviselői igyekeznek megállapítani a kulturális evolúció törvényeit. A „sokvonalú” evolúció koncepciójának módszere azonban – jelenti ki –

⁵ Lásd ugyanott.

⁶ Lásd ugyanott, 16. old.

⁷ Lásd ugyanott, 17. old.

⁸ Lásd ugyanott.

⁹ Lásd ugyanott, 18. old.

inkább empirikus, mint deduktív, s bár az adott esetben szintén felmerül a történelmi rekonstrukció feladata, e koncepció hívei nem hiszik, hogy a történelmi valóság a fejlődés egyetemes stádiumait kifejező típusok szerint volna osztályozható.¹⁰

Kutatásuk tárgyát – írja Steward – a kultúra formájának, funkciójának és ismétlődéseinek empirikus jelentőségű történelmi párhuzamai alkotják. Így az, amit az egyetemességről lemondva elveszítünk, megtérül a történelemszemlélet konkrétabb jellege révén. A „sokvonalú” evolúció koncepciója tehát – vonja le Steward a következtetést – lemond arról, hogy a priori sémákat és törvényeket állapítson meg, de lehetségesnek tartja a különböző térségek kulturális hagyományainak teljes vagy részleges megkülönböztetését. Csupán azt a kérdést teszi fel, hogy van-e hasonlóság a különböző kultúrák között, és megfogalmazható-e ez a hasonlóság, amely egyébként egyaránt vonatkozhat a kultúrák alapvető és speciális vonásaira.¹¹

Ezeket az alapvető feladatokat tűzik maguk elé a „sokvonalú” evolúció koncepciójának képviselői. Maga Steward a fejlődés ismétlődő vonásainak összehasonlító elemzését akarja elvégezni az öntözéses földművelés talaján létrejött legfontosabb ókori civilizációkkal kapcsolatban.¹²

Steward elgondolása szerint a „sokvonalú” evolúció koncepciójának, a történelmi valóság és a rendszerezésére szolgáló eszközök magyarázatában közbülső vonalon kell haladnia két álláspont között, amelyeknek egyike azt tartja, hogy minden társadalomnak kötelezően keresztül kell mennie a fejlődés hasonló fokozatain, a másik pedig a szélsőséges relativizmus szellemében a különböző kultúrtörténeti rendszerek megismételhetetlenségét.

Ez a *harmadik* álláspont – mondja – annak a tételnek az alapulvételét jelenti, hogy hasonló körülmények között a kultúra meghatározott alaptípusai hasonló irányban fejlődhetnek, mindamellett a kultúrának csak néhány konkrét aspektusa képes arra, hogy szabályos egymásutánban minden társadalomban megnyilvánuljon.¹³

Most, hogy az olvasó képet alkothat a „sokvonalú” evolúció koncepciójának lényegéről, térjünk rá e koncepció értékelésére, tekintettel az általa felvetett alapvető módszertani problémákra.

¹⁰ Lásd ugyanott.

¹¹ Lásd ugyanott, 19. old.

¹² Lásd ugyanott, 11. fej.

¹³ Lásd ugyanott, 4. old.

Ezzel kapcsolatban elsősorban azt a kérdést fogjuk megvilágítani, hogy egyáltalán jogos-e az alapvető feladat, amelyet Steward tűz ki a kulturológia elé. Ez a feladat, mint már tudjuk, az, hogy összehasonlító elemzés segítségével meg kell állapítanunk a hasonló vonások ismétlődését (párhuzamát) a hasonló földrajzi körülmények közt levő kultúrtörténeti rendszerek fejlődésében. Úgy véljük, ez a feladat nemcsak hogy nem kifogásolható, hanem nagyon is időszerű. Ellenvetést itt nem maga a feladat vált ki, hanem az, hogy ezt akarják feltüntetni az alapvető, sőt (egy adott szakaszban) az egyedüli feladatnak a kultúrtörténeti valóság magyarázata és rendszerezése terén. Az említett feladatot, ha így értelmezzük, óhatatlanul szembeállítjuk a történettudomány más, nem kevésbé jogos és szükségszerű feladataival.

Steward túlhangsúlyozza és szinte egyedülállónak tekinti a teljes társadalomtörténeti megismerés egyik oldalát, egyik szakaszát, az egyes helyi kultúrrendszerek *empirikus* általánosításának szakaszát. Úgy véljük Steward nézetrendszerének éppen az az alapvető fogyatéksága, bár ő maga elismeri, hogy a történelem empirikus általánosításának feladata nem vezethet el a kulturális evolúció rendszerezett és teljes elméletének felépítéséhez. Erről tanúskodik több kijelentése, ahol kifejezi azt a reményét, hogy idővel sor kerül majd az empirikus anyag által igazolt szélesebb körű általánosításokra is. Így egyik munkájában a következőket írja: „Ha majd a hipotéziseket a megfelelő szintre fejlesztették, remélhetjük, hogy biztos taxonimikus alap jön létre. A hipotézisek tökéletesedésének és kibővülésének arányában valószínűleg az egyetemes elvek is megjelennek. Meglehet, hogy nem is nagyon fognak különbözni a XIX. századi kutatók által kifejtett analóg elvektől, mindezenetre szilárdabb empirikus bázisuk lesz.”¹⁴

Semmi kétség, idővel tökéletesebb elméleti elveket fognak kidolgozni a társadalomtörténeti folyamat vizsgálata terén, és ennek megfelelően az emberiség történelmi fejlődésének szilárdabb osztályozási rendszerét is kialakítják. De tegyük fel a kérdést: milyen általános módszer alapján valósíthatók meg ezek a célok?

Steward, amikor azt a feladatot tűzi maga elé, hogy empirikusan általánosítsa a kulturális jelenségek ismétlődését a föld különböző részein és ezeket az ismétlődő jelenségeket a konkrét társadalomtörténeti rendszerek összefüggésében magyarázza, az úgynevezett „kultur-

¹⁴ J. Steward: Evolution and Social Types, in: Evolution after Darwin. 2. köt. 184. old.

ökológiát" tartja a magyarázat fő módszerének. Ezzel a módszerrel, véleménye szerint, meghatározhatók és reprodukálhatók a különböző helyi kultúrák és a földrajzi környezet összefüggései. Ezzel Steward a földrajzi determinizmus álláspontjához közeledik, amely a földrajzi környezet hatásában látja a társadalomtörténeti fejlődés megértésének kulcsát. Igaz, a „kultúrokológiai” módszer többnyire szélesebben veti fel a problémát, ide sorolva a történelmi környezetet, azaz a társadalmi feltételeket is. Ez azonban nem változtat a dolog lényegén. Bármily nagy legyen is az adott konkrét környezet hatása a társadalomra (mind a földrajzi, mind a történelmi környezeté), ezzel elvileg csupán egy része határozható meg azoknak a tényezőknek, amelyek megszabják a társadalomtörténeti rendszerek struktúráját, fejlődési ütemét és helyi különbségeit. Azok a problémák ellenben, amelyek a társadalomtörténeti rendszerek általános működési és fejlődési törvényszerűségeinek megállapításával kapcsolatosak, kívül maradnak a „kultúrokológiai” módszer látókörén.

A kultúrokológiai kutatások valójában csak olyan nézetrendszer megléte esetén lehetnek termékenyek, amely alkalmas arra, hogy világos képet adjon a társadalomtörténeti rendszerek működésének és fejlődésének belső törvényszerűségeiről, bármilyen környezetben legyenek is. A különböző társadalomtörténeti rendszerek és a környezet közötti összefüggések megállapítása csak ebben az esetben eredményezheti egy elméletileg mélyen átgondolt történeti tipológiai felépítést.

Minden konkrétan adott társadalomtörténeti rendszer mindenekelőtt meghatározott számú emberekből áll, akik bizonyos korlátozott térbeli hatások között együttműködnek egymással szükségleteik kielégítése végett. A társadalmi rendszert alkotó egyének szükségleteinek ebben a kielégítésében kell látnunk e rendszer önmozgásának és aktivitásának belső forrását.

A társadalmi rendszer mint az emberi cselekvés általános kollektív szubjektuma egyenesen ennek a problémának, az élet fenntartása törekvésének megoldási eszközeként keletkezett és szilárdult meg. Miután azonban az egyének kooperációs tevékenységét biztosító eszközként létrejött, számos új, specifikus problémát vetett fel, s ezek már nem az emberek vitális és egyéb szükségleteinek kielégítésével kapcsolatosak, hanem magának a társadalmi rendszernek mint integrált egésznek a fenntartásával. Beszéltünk már arról, hogy azokat az alapvető problémákat, amelyekbe minden emberi társadalom beleütközik, két csoportba sorolhatjuk: az emberek közvetlen szükségleteit kifejező

problémák csoportjába, és a társadalmi rendszer mint koordináltan működő, integrált egész fenntartásával kapcsolatos szükségletek problémáinak csoportjába. Ha az emberi tevékenység egészét ebből a szemszögből elemezzük, meggyőződünk arról, hogy alapvető programja megfelel a fenti felosztásnak, vagyis az emberi tevékenység minden alapvető formája így vagy úgy egyfelől azokat a problémákat igyekszik megoldani, amelyekben az emberek közvetlen szükségleteinek kielégítése fejeződik ki, másfelől pedig azokat, amelyek magának a társadalmi rendszer fenntartásának szükségességével függnek össze. A társadalmi rendszernek mint koordináltan működő egésznek a fenntartása persze éppoly fontos feladata az embereknek életben maradásukhoz, mint közvetlen szükségleteik kielégítése; megoldása pedig minden szakaszban nélkülözhetetlen előfeltétele az ember mint specifikus lény létezésének.

Közel áll ehhez a felosztáshoz, de nem esik vele egybe az, amely az emberi tevékenységet *gazdaságira* és *gazdaságon kívülre* tagolja. A gazdaságon kívüli tevékenységnek az az egyik legfontosabb funkciója, hogy a társadalmi rendszert állandóan fenntartsa az emberi cselekvések szabályozása útján és szervezett jelleget biztosítson az emberi aktivitásnak minden területén.

A gazdasági tevékenység az embereknek abban az aktivitásában fejeződik ki, amely a különböző anyagi javak megtermelésére irányul, s továbbítja ezeket a fogyasztás szférájába a megfelelő csere és a megtermelt termékeknek a társadalom tagjai közötti elosztása útján. A társadalmi rendszernek a természeti környezethez való közvetlen viszonya éppen a gazdasági (pontosabban az anyagi-termelési) tevékenység révén valósul meg, amely az ember és a természet közötti anyagcserét eredményezi. Az emberi tevékenységnek ez a szférája közvetíti és valószínűsíti meg a társadalmi rendszernek a földrajzi környezethez való aktív adaptációját, amelynek eredményeképpen realizálódik a rendszerhez tartozó egyének anyagi javakkal való ellátása s ezzel fennmaradásuk.

Éppen e gazdasági tevékenységként betöltött funkció folytán tesz szert ez a szféra különös jelentőségre a társadalmi rendszer működésében és fejlődésében. Hiszen az életnek minden formája a külső környezethez való viszonyán keresztül fejeződik ki, ez a vita vezet el a környezettel való anyagcseréhez és az alapszükségletek kielégítéséhez. Természetes tehát, hogy az általunk vizsgált esetben a gazdasági tevékenység, amely a társadalmi rendszernek a természeti környezettel való közvetlen viszonyát fejezi ki, megvalósítja köztük az anyagcserét és az embe-

rek anyagi javakkal való kielégítését eredményezi, a társadalmi élet alapzataként jelenik meg, s mintegy erre épül rá az emberi tevékenység valamennyi többi formája. A gazdaságon kívüli tevékenység összes alapvető formáinak legfontosabb funkcióit a szükséges információ felhalmozásában és feldolgozásában kell látnunk, valamint abban, hogy fenntartják a társadalmi rendszert és biztosítják az emberi egyének cselekedeteinek koordinált jellegét aktivitásuk minden területén (többek közt természetesen a gazdaság szférájában is).¹⁵

A gazdasági tevékenység különleges jelentőségét hangsúlyozva egyáltalában nem arra gondolunk, hogy „melyik a fontosabb” – a gazdasági tevékenység „vagy” a gazdaságon kívüli. Az ilyen kérdésfeltevés az ostobasággal határos. Hiszen nyilvánvaló, hogy a társadalom tagjainak nevelését (szocializálását) vagy társadalmi ellenőrzését megvalósító tevékenység éppoly fontos a társadalmi élet fennmaradására nézve, mint a gazdasági tevékenység.

A vizsgált esetben egészen másképp vetődik fel a kérdés. A feladat az, hogy megállapítsuk helyüket és szerepüket a társadalmi rendszer egész működési és fejlődési folyamatában, meghatározzuk az emberi tevékenység e két különböző szférájának hatását erre a folyamatra.

Fentebb, amikor megjegyeztük, hogy minden történelmileg adott társadalmi rendszer, mivel bensőleg egységes (az adott esetben elvonatkoztatunk az átmeneti szakaszok létezésétől) és a berendezkedésnek valamilyen általános típusával rendelkezik, amelynek vonásai kisebb vagy nagyobb mértékben az emberi gyakorlat valamennyi alapvető szférájában megnyilvánulnak, igyekeztünk kimutatni, hogy miben áll a történelmi materializmus hozzájárulása a társadalomtörténeti rendszerek megvilágításához. A történelmi materialista koncepció megalkotói elsőként értették meg és alapozták meg a gazdasági – vagy pontosabban szólva, az anyagi-termelési – tevékenység döntő jelentőségét az egész történelmileg adott, sokrétű emberi gyakorlatra nézve, s kidolgozták a társadalmi viszonyoknak és a kultúrának az emberiség előrehaladó fejlődése során megfigyelhető általános típusait.

Az anyagi termelés módja meghatározza az emberek társadalmi-

¹⁵ Az egész emberi tevékenységnek „gazdaságira” és „gazdaságon kívülre” történő felosztása, mint bármely osztályozás, amely egy meghatározott megismerési feladatot lát el, nem veheti tekintetbe az egész részeinek absztrakciója útján elkülönített összes kölcsönös átmeneteket, határvonalakat”. Az adott esetben csupán az a feladatunk, hogy megállapítsuk a gazdasági és gazdaságon kívüli tevékenység által ellátott különböző funkciókat.

történelmi életének mint egésznek az általános típusát, s ezzel döntő determináló hatást fejt ki az emberek tevékenységének többi formájára is, társadalmi kölcsönviszonyaik jellegére. Ez a történelmi materialista koncepció alapeszméje, amely a társadalmi-gazdasági alakulatokról szóló tanításban fejeződik ki. A gazdasági tevékenység (amelynek legfontosabb területe az anyagi termelés) módja végeredményben meghatározza a gazdaságon kívüli tevékenységét is – ez a lényege ennek a gondolatnak, amely utat nyitott a tudományos történeti tipológia felépítéséhez. Ez a tipológia nem egyszerűen egy-egy empirikus általánosításon alapul, hanem a társadalomtörténeti organizmus elméletileg átgondolt sémáján, általános modelljén, amely elég pontos kritériumot ad a kutatónak ahhoz, hogy egyfelől megkülönböztesse a társadalomtörténeti rendszereket, másfelől pedig mint ekvivalens (egytipusú) alakulatokat egységes párhuzamos sorra vezesse vissza őket.

A nem-marxista irodalomban gyakran szolgál a történelmi materialista koncepció elleni érvként az a kijelentés, hogy a társadalomban a gazdasági intézmények mellett gyakran játszanak uralkodó szerepet más intézmények is, például a vallásiak (teokratikus társadalom), a katonaiak (militarista típusú társadalom) stb. Azt azonban egyáltalában nem veszik számításba, hogy ezek a tények a legkevésbé sem cáfolhatják a történelmi materialista monizmus említett elvét, hiszen ennek az elvnek korántsem az a lényege, hogy a gazdasági intézmények domináns helyzetét szögezi le. A történelmi materialista koncepciónak, mint mondtuk az az alapgondolata, hogy az anyagi termelési, gazdasági tevékenységnek végső soron döntő szerepe van a társadalmi fejlődés folyamatában; kidolgozza továbbá a társadalmi berendezkedés általános típusait, de nem tulajdonít domináns szerepet a gazdasági intézményeknek. Ezt pedig nagyon fontos figyelembe vennünk. Az összehasonlítás közvetlen objektumai az adott esetben nem ilyen vagy olyan társadalmi intézmények, hanem az emberi tevékenység intézményesített szférái. Az általunk vizsgált esetben a két nagy szféra a *gazdasági* és a *gazdaságon kívüli* tevékenység szférája, amelyeknek egy egységes társadalmi organizmus kereteiben való történelmi egybevetése alapot ad arra a következtetésre, hogy a gazdasági tevékenység módja meghatározza végső soron a gazdaságon kívüli tevékenység fő formáinak alapvonásait, s ezzel döntő szerepet játszik annak a meghatározott belső egységnek a kialakításában, amely a társadalomtörténeti rendszereket, berendezkedésük általános típusait jellemzi.

A tényezők egész sorától függ, hogy a különböző társadalmakban mely intézményeknek s milyen általuk meghatározott értékrendszereknek van domináns szerepük. E tényezők között fontos hely illeti meg a környezet (mind a földrajzi, mind a történelmi környezete) jellegét. Például az azték társadalomban a vallási intézmények óriási jelentősége nem magyarázható meg másképpen, mint hogy megvizsgáljuk annak a konkrét környezetnek a hatásait, amelyben az aztékok fejlődtek, vagy, J. Steward kifejezésével élve, kultúrókológiai kutatásokat végzünk. A társadalmi rendszerek egyedi sajátosságának feltárására irányuló kutatások eredményeképpen, mint kapott általánosítások szolgálnak alapul a helyi történettípológiai fogalmak (helyi történelmi típusok) megalkotásához, ezek pedig nélkülözhetetlen alkotóelemei az általános történettípológiai rendszernek. Ennek a rendszernek egy másik igen fontos elemét alkotják az általános történettípológiai fogalmak (általános történelmi típusok), amelyeknek az a céljuk, hogy meghatározzák a társadalomtörténeti alakulatok közös tartalmát, elvonatkoztatva helyi különbségeiktől. E fogalmak néhány fajtájának felépítéséhez ugyan csak nélkülözhetetlenül szükség van kultúrókológiai kutatásokra, ezek már azokat az okokat tárják fel, amelyek a társadalomtörténeti rendszerek meghatározott általános típusainak kimunkálását idézik elő, nem pedig egyedi különbségeiket.

Ugyanakkor vannak olyan általános történettípológiai fogalmak, amelyeknek megalkotásakor éppen ellenkezőleg, teljesen el kell vonatkoztatni a társadalomtörténeti rendszerek környezetének sajátosságaitól. Ezzel kapcsolatban érdeklődésre tarthat számot Leslie White gondolata, amelyre Steward hivatkozik. White egyetért azzal, hogy a konkrét kultúrtörténeti rendszerek működésének és fejlődésének jellege sok tekintetben a helyileg adott környezeti feltételeken alapul, de egyúttal azt is megjegyzi, hogy ha a kultúra történetét a maga egészében vizsgáljuk, a környezet különbségeit visszavezethetjük egy átlagértékre, gondolatilag kialakítva ezzel azt az állandó tényezőt, amelyet a kulturális fejlődés általános tendenciájának megfogalmazásakor kiiktathatunk. Ez a gondolat azért érdekes, mert módszertanilag jogosnak és szükségesnek tartja, hogy az evolúciós folyamatot az absztrakciónak azon a szintjén szemléljük, amely lehetővé teszi az elvonatkoztatását a kultúra helyi különbségeitől. És csak ezen a szintjén dolgozható ki az az álláspont, amelyet Steward az „egyetemes” evolúció koncepciójának nevez. A megismerésnek itt lényegében az a feladata, hogy megállá-

pítsa az emberiség egész előrehaladó fejlődésének általános tendenciáját e fejlődés főbb állomásainak felmutatása útján.

Leslie White álláspontja szerint tehát az anyagi technika fejlődése és tökéletesedése az az alapvető tényező, amely a kultúra általános evolúcióját meghatározza. A technikai fejlődés alapján – állítja White – az emberiség általános evolúciójában három nagy és minőségileg különböző korszakot jelölhetünk meg: 1. a földművelés előtti korszakot, amikor a társadalom rendelkezésére álló energia pusztán az ember fizikai erejére korlátozódott; 2. a neolit agrárforradalommal kezdődő földművelő korszakot, amikor az energiaforrások hirtelen megnöttek a háziasított állatok és növények révén; 3. azt a korszakot, amely a társadalmat soha nem látott hatalmas energiaforrásokkal ellátó ipari forradulat után kezdődött. Jelenleg az emberiség egy minőségileg új korszak küszöbén áll, s ezt ismét az anyagi technika fejlődése idézte elő.

Leslie White-nak a fentiekben összefoglalt álláspontját értékelve, teljesen egyetérthetünk Stewardnak azzal a megállapításával, hogy a történelemfelfogásnak ez a típusa túlságosan általános jellegű, s ezért nem segítheti elő egy konkrétabb történeti tipológia kiépítését. Emellett azonban semmiképpen sem szabad lebecsülnünk a történelmi általánosítás e szintjének jelentőségét a megismerésre nézve. Az általánosításnak ez a szintje mindenekelőtt lehetővé teszi az elvonatkoztatást a társadalomtörténeti rendszerek helyi különbségeitől, s ezzel módot nyújt arra, hogy figyelmünket annak a tényezőnek a kiemelésére összpontosítsuk, amely dinamikájuknak végső soron alapja. Ez a tényező az anyagi technika, vagyis az az eszközrendszer, amellyel az emberek a külső környezetre hatnak szükségleteik kielégítése végett, amely révén kollektív kölcsönhatásuk a természettel realizálódik.

Marx nagyszerűen jellemzi az anyagi technológia jelentőségét: „Darwin ráirányította az érdeklődést a természeti technológia történetére, azaz a növényi és állati szerveknek mint a növények és állatok életét szolgáló termelési szerszámoknak a képződésére. Nem érdemel-e a társadalmi ember termelő szerveinek – minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisának – képződéstörténete ezzel egyenlő figyelmet? . . . A technológia felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben, felfedi életének közvetlen termelési folyamatát és ezzel társadalmi életviszonyainak és az ezekből fakadó szellemi képzeteknek termelési folyamatát is.”¹⁶

¹⁶ Marx: A tőke. Marx-Engels Művei. 23. köt. 347. old.

Marxnak ez és az ehhez hasonló gondolatai jelentős hatással voltak a nem marxista társadalomtudományi gondolkodás fejlődésére, például sok tekintetben előmozdították a technológiai determinizmus koncepciójának kidolgozását. Nyugaton az utóbbi évtizedekben határozottan megnövekedett a jelentősége ennek a nem marxista gondolkodási irányzatnak, amelyet Leslie White is képvisel. A technológiai determinizmus koncepciója különleges helyet foglal el a nem-marxista társadalomtudományi gondolkodás általános rendszerében. Többnyire ehhez vonzódnak azok a történészek és szociológusok, akiket nem elégít ki a nyíltan idealista álláspont. Ez kivált akkor érezhető, amikor a világtörténelmi fejlődés tipológiájának megalkotása a feladat. Ez a feladat elkerülhetetlenül a materializmus irányába ösztönzi a kutatókat, mivel csak a materialista gondolkodás adhatja meg a világtörténelmi fejlődés korszakolásának kellően szabatos kritériumait.

A technológiai determinizmus koncepciójának az az alapvető fogyatékosága, hogy nem veszi tudomásul, milyen rendkívül fontos szerepet játszik a természeti környezetre gyakorolt technikai hatás folyamatának *társadalmi szervezete*. A technológiai determinizmus képviselői a társadalom technikai-gazdasági jellemzőire összpontosítják figyelmüket, s indokolatlanul elvonatkoztatnak ezek társadalmi természetétől. Igaz, hogy bizonyos megismerési feladatok elvégzésekor ez megengedhető: például ha az a feladatunk, hogy megállapítsuk az emberiség fokozatos fejlődésének általános tendenciáját. De teljesen megengedhetetlen ez a megközelítés akkor, ha a társadalomtörténet osztályozási sémáját dolgozzuk ki, amelynek az a célja, hogy a társadalomtörténeti rendszerek konkrétabb általános típusait fejezze ki, azokat a típusokat, amelyek ezeket a rendszereket általánosítva (a helyi különbségektől elvonatkoztatva) mint meghatározott totális alakulatokat reprodukálhatják.

A technológiai-determinista koncepció ismeretelméleti lehetőségeinek korlátozottságáról pontos képet alkothatunk, ha szemügyre vesszük W. Rostow ismert amerikai közgazdász és szociológus nézetrendszerét. Igaz, Rostow nem nevezhető e koncepció következetes képviselőjének, mert amikor a társadalmi fejlődés dinamikáját és irányát magyarázza, sok tekintetben voluntarista módon foglal állást. Az adott esetben azonban nézetrendszerének nem ez az oldala a lényeges.

Rostow véleménye szerint minden régebbi és jelenlegi társadalmat gazdasági szempontból az alábbi öt fogalom valamelyike alá sorolhatunk: 1. hagyományos társadalom; 2. az előfeltételek megteremtésének

szakasza (átmeneti időszak); 3. a fellendülés szakasza; 4. a gyors érés szakasza; 5. a tömegfogyasztás kora.¹⁷

„Hagyományosnak azt a társadalmat nevezzük – írja Rostow –, amelynek struktúráját a Newton előtti tudományra és technológiára, valamint a külvilágról alkotott Newton előtti képzetekre támaszkodó korlátozott termelési funkciók határozzák meg. Newtonra úgy hivatkozunk itt, mint annak a történelmi határnak a jelképére, amelynek elérését az embereknek az az elterjedt meggyőződése jelzi, hogy a külvilág néhány megismerhető törvény uralma alatt áll és növekvő eredménnyel szolgálhatja a termelés céljait.”¹⁸

A „hagyományos társadalom” fogalma nem statikus ugyan – folytatja Rostow –, és nem zárja ki a termelés növelését, de van egy általános, lényegbevágó ismérve, mégpedig az, hogy minden olyan társadalom, amelyet Rostow a „hagyományos társadalmak” kategóriájába sorol, elkerülhetetlenül beleütközik az egy főre eső termelés növelésének bizonyos határába. Ezt a határt Rostow szerint az indokolja, hogy a mai tudomány és technika által nyújtott termelési lehetőségek akkoriban vagy teljesen hiányoztak, vagy nem alkalmazták őket rendszeresen.¹⁹

„Ily módon – fejezi be gondolatát Rostow –, ha történelmi korszakokról beszélünk, a »hagyományos társadalom« kifejezés az egész Newton előtti világot felfofoeli: a kínai monarchiát, a földközi-tengeri és közel-keleti civilizációt, a középkori Európát. Ide soroljuk azokat a Newton előtti társadalmakat is, amelyek egyelőre érintetlenek maradtak az ember új erejétől, a gazdasági célok érdekében a környező természetre kifejtett hatás erejétől.”²⁰

Rostow megérti, hogy nem sokat mond azzal, ha mindezeket a „végtelenül sokféle, változó társadalmakat” azon az alapon egyesíti egyetlen kategóriába, hogy termékenységüket gazdaságuk technikája korlátozza. Ezért hozzáfűzi, hogy jellemzésükhöz a kutatásnak csupán a fő témájára tér ki, a legutóbbi időszakok társadalmaira, amelyekben a hagyományos társadalom összes fő vonásai úgy megváltoztak, hogy lehetővé vált a társadalom szakadatlan növekedése a politika, a társadalmi struktúra, az értékhierarchia, valamint a gazdaság szférájában.²¹

A történelmi fejlődés e dinamizmusának a magyarázata Rostow vé-

¹⁷ Lásd W. Rostow: *The Stages of Economic Growth*. New York 1961, 15. old.

¹⁸ Ugyanott.

¹⁹ Lásd ugyanott, 16. old.

²⁰ Ugyanott, 17. old.

²¹ Lásd ugyanott, 18. old.

leménye szerint a társadalom minőségileg új termelési lehetőségci, amelyek a tudomány és a technika területén végbement gyökeres változások eredményeképpen keletkeztek. Ezért tartja szükségesnek a különböző társadalomtípusok osztályozását azokra a technikai-gazdasági ismérvekre alapozni, amelyek a tudomány és a technika fejlődését, az ipari és mezőgazdasági termelés és a közlekedés hatékonyságát fejezik ki.

A technológiai materializmus elemeit alkalmazva Rostow bizonyos fokig leküzdheti ugyan a nyílt idealista álláspontra jellemző relativizmust és megalkothatja a világtörténelmi fejlődés egyfajta tipológiáját, maga ez a tipológia azonban igen egyoldalú – éppen az alapjául szolgáló általánosítások egyoldalúsága következtében. Általános jellegét illetően és még egyéb vonatkozásokban is nem kevésbé formális, mint a nyíltan kifejezett történelmi idealista koncepciók osztályozási sémái. Ennek elsősorban az az oka, hogy elégtelenek azok a kritériumok, amelyeket a társadalmi fejlődés technológiai megközelítése a fejlődés alapvető szakaszainak kiválasztásához adni képes.

Feltétlenül figyelembe kell vennünk, hogy Rostow ugyanilyen formális kritériumokból kiindulva értékeli a jelent és készíti prognózisait a jövőről. És éppen ez teszi lehetővé számára, hogy egyetlen kategóriába (az „ipari társadalom” fogalmába) vonjon össze egymástól társadalmi természetüket és fejlődési perspektívájukat illetően minőségileg különböző rendszereket: a kapitalizmust és a szocializmust.

Rostow és az egységes „ipari társadalom” koncepciójának más hívei (R. Aron, D. Bernard, F. Perroux) a modern iparon alapuló társadalmak néhány általános törvényszerűségéből kiindulva teljesen összekeverik e társadalmak *szociális*-gazdasági és *technikai*-gazdasági karakterisztikáit, s így természetesen nem elemezhetik mélyrehatóan és helyesen a jelenkort. Konstrukcióik a társadalmi fejlődés mai folyamatainak egészen formális és külsőleges felfogásán alapulnak, s már csak ezért sem adhatnak megbízható prognózisokat a jövőről. Valamennyi fontosabb következtetésüket és prognózisukat abból a tényből kiindulva fogalmazzák meg, hogy a legfejlettebb tőkés- és szocialista országok hasonló technikai-gazdasági alappal és nagyjából egyforma termelési lehetőségekkel rendelkeznek. Ha pedig így van – vélik az egységes „ipari társadalom” koncepciójának képviselői –, akkor a szociális-gazdasági jellemzőknek nincs lényegesebb jelentőségük, vagy ha van is, akkor sem mint a kapitalizmus és a szocializmus közötti minőségi különbségek ki-

fejeződéseinek, hanem csupán mint olyan mutatóknak, amelyek az „ipari társadalom” alacsonyabb érettségi fokát jelzik.

Azt a körülményt azonban figyelmen kívül hagyják, hogy maga a termelőerők fejlődése nem érte még el korunkban azt a szakaszát, amikor teljesen *meghatározott* társadalmi-gazdasági, termelési viszonyoknak kell velük kötelezően összhangban lenniük. Márpedig a problémának éppen az a lényege, hogy a termelőerők fejlődésének átmeneti szakasza megszabja az egész jelenkor átmeneti jellegét – azét a körét, amikor hasonló technikai-gazdasági bázison ideiglenesen két minőségileg különböző társadalmi rendszer létezik: az idejét múlt tőkés rendszer és az új, keletkezőben levő kommunista alakulat. Csak ennek a körülménynek a számbavételével közelíthetjük meg helyesen az emberi fejlődés perspektíváinak problémáját.

Rostow koncepciója újra arról tanúskodik, hogy a technikai-gazdasági mutatók nem elégségesek egy történelmileg adott társadalmi állapot belső természetének meghatározásához, s így annak a fogalomrendszernek a kidolgozásához sem, amellyel kifejezhetők a társadalomtörténeti rendszerek általános alaptípusai. Ez a kritérium nyilvánvalóan nem elég e feladat elvégzéséhez, mert ha ezt tekintjük mérvadónak, az emberiség történetét óhatatlanul sok tekintetben formálisan fogjuk szemlélteni. Ez szembeötlően kitűnik Rostow osztályozási sémájából, amely, minthogy más tipológiai rendszer nem egészíti ki, a legkülönbözőbb társadalmi struktúrák és általános kultúrátípusok felcseréléséhez és azonosításához vezet. Ezzel kapcsolatban elég arra emlékeztetnünk, hogy ez a séma az emberiség történetének egész „Newton előtti” korszakát a „hagyományos társadalom” fogalmában egyesíti. Igaz, Rostow, a kezdet kezdetén figyelmezteti az olvasót, hogy könyve csupán az új- és legújabbkori történelem menetét általánosítja.²² Az adott esetben azonban nem az a fontos, hogy mi a kutatás közvetlen tárgya, hanem az, hogy milyen potenciális módszertani lehetőségeket rejtenek magukban azok az elméleti elvek, amelyekhez a szerző a történettípológiai rendszer felépítésekor igazodik.

A technológiai-determinista koncepció elvei a társadalmi termelési mód csupán egyik oldalának elvonatkoztatásán alapulnak – ez az oldal a társadalmi rendszer és a természeti környezet közötti közvetlen kölcsönhatás –, ennek következtében azután még a társadalom termelési lehetőségeiről sem tudnak pontos, megbízható képet adni. E lehetőség-

²² Lásd ugyanott, II. old.

geket ugyanis a termelésnek nem egyedül a technikai oldala határozza meg, hanem a társadalmi is, azaz a kooperációt és a munkamegosztást kifejező gazdasági viszonyok. Éppen ezért alkotják ezek a viszonyok a társadalmi termelőerők egyik legfontosabb tényezőjét.²³

A fejlődésnek az a szakasza, amelyet Rostow a „hagyományos társadalom” fogalma alá sorol, rendkívül tág korszaka az emberiség történetének, s a társadalomtörténeti rendszerek minőségileg különböző típusait öleli fel. Ezek a rendszerek már csak azért sem osztályozhatók a termelés technikai oldalának fejlettségi szintjéből kiindulva, mivel a történelemben sok példa van arra, hogy egyrészt a hasonló anyagi-technikai bázison alapuló társadalmak termelési lehetőségei különbözőeknek bizonyulnak, másrészt pedig különböző technikai-gazdasági szinten levő társadalmaknak nagyjából egyforma a termelési hatékonyságuk. Ezt sok tekintetben meghatározza a környezeti tényező (mind a földrajzi, mind a történelmi), azok a közvetlen ösztönzők, amelyeket fejlődése során környezetétől kap a társadalomtörténeti rendszer, s amelyekre a megfelelő módon válaszol.

Az elmondottakkal kapcsolatban érthetővé válik, hogy ha a kutató olyan történelmi tipológia felépítésére törekszik, amely reprodukálni tudja a társadalmak általános természetének teljességét s nem csupán annak egyes elemeit, akkor a technikai-gazdasági és a társadalmi-gazdasági jellemzőket egyaránt figyelme középpontjába kell állítania. Csak az ilyen komplex megközelítés teszi lehetővé, hogy leküzdjük a technológiai determinizmus koncepciójának egyoldalúságát és helyesen értsük meg a társadalom történelmi természetét. Ez a Marxra jellemző megközelítés a *termelési mód* fogalmában fejeződik ki (amely egyaránt magában foglalja a termelési folyamat technikai és társadalmi oldalát). Emellett meg kell jegyeznünk, hogy bár a termelés technikai oldalának fejlődése a legforradalmibb elem, amely meghatározza a társadalomtörténeti folyamat dinamikáját, a kultúra általános típusát közvetlenül mégsem ez határozza meg, hanem a termelésnek a megfelelő társadalmi-gazdasági viszonyokban kifejeződő társadalmi jellege.

²³ Ezzel kapcsolatban feltétlenül rá kell mutatnunk, hogy irodalmunkban bizonyos terminológiai zavar figyelhető meg a „termelőerők” és a „termelési viszonyok” fogalmának használatában. Például, amikor arról van szó, hogy a termelési viszonyok jellege a termelőerők fejlődésétől függ, gyakran nem vesszük számításba azt a vitathatatlan körülményt, hogy a munka társadalmi kombinációját – azaz kooperációját és megosztását – kifejező termelési viszonyok a termelőerők alkotórészei. Márpedig Marx így közelítette meg ezt a problémát (lásd *Marx–Engels* Művei. 23. köt. 46. old.).

Ezt tartotta szem előtt Lenin, amikor azt írta, hogy Marx történelmi materializmusa „tökéletesen objektív kritériumot szolgáltatott, amikor kiemelte a *termelési viszonyokat* mint a társadalom struktúráját, és lehetővé tette, hogy alkalmazzák ezekre a viszonyokra az ismétlődésnek azt az általános tudományos kritériumát, amelynek a szociológiára való alkalmazhatóságát a szubjektivisták tagadták . . . általánosítsák a különböző országok viszonyait egy alapfogalomban, a *társadalmi alakulat* alapfogalmában”.²⁴

Azt a körülményt, hogy Lenin a termelési viszonyokban látja az ismétlődésnek, más szóval a társadalomtörténeti folyamatok típusazonosságának kritériumát, az magyarázza, hogy a társadalom gazdasági struktúrája a legpontosabb mutatója és ismérve a társadalom belső történelmi természetének, hiszen éppen ez a struktúra a közvetítő láncszem az anyagi technika és a kultúra többi alkotó elemei között, s határozza meg közvetlenül általános típusukat. E szerepének megfelelően a társadalom gazdasági struktúrája egyúttal alapvető kritériuma annak is, hogy a társadalomtörténeti rendszereket megkülönböztessük egymástól, mint egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat megnyilvánulását.

2. A „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalmának módszertani jelentőségéről

Hogy a „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalmának módszertani jelentőségét megvilágítsuk, álljunk meg először a probléma logikai oldalánál. Logikai struktúráját tekintve a társadalmi-gazdasági alakulat (a könyvünkben használt terminológiának megfelelően) *általános történettípológiai* fogalom (általános történelmi típus). Mint emlékszünk rá, a fogalmak e fajtájának az az alapvető megismerő funkciója, hogy meghatározza a különböző történelmi folyamatok általános vonásait. Ezt a funkciót az általános történelmi típusok – a helyi történelmi típusoktól eltérően – csak akkor tölthetik be, ha elvonatkoztatunk a vizsgált objektumok konkrét tér-időbeli létfeltételeitől. Csak ebben az esetben bizonyul logikailag lehetségesnek az adott objektumok általános tartalmának reprodukálása.

Emlékszünk azonban arra, hogy az általános történettípológiai fogalmak logikai egyneműsége a legkevésbé sem zárja ki megnyilvánulásaik

²⁴ Lenin Összes művei. I. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 126. old.

változatosságát. Ezeknek a fogalmaknak a jellege az általuk ellátott konkrét megismerési feladatoktól függ. Például az általános történettípológiai fogalmak segítségével reprodukálhatjuk a történelmi folyamatoknak és jelenségeknek mind az egyes ismétlődő oldalait, mind pedig e folyamatok és jelenségek *rendszerezett egységét*.

A társadalmi-gazdasági alakulat fogalma az általános történettípológiai fogalmak utóbbi fajtájához tartozik. Ez a fogalom elvonatkoztat a vizsgált objektumok konkrétan adott tér-időbeli létfeltételeitől, és ugyanakkor arra irányul, hogy általánosítva reprodukálja a meghatározott, *reálisan* adott társadalomtörténeti rendszereket és kifejezze a társadalmi viszonyok és a kultúra rájuk jellemző típusát.

Amikor például a rabszolgatartó társadalmi-gazdasági alakulatról beszélünk, nem egyszerűen a rabszolgaságra mint történelmi jelenségre gondolunk. A rabszolgaság, mint a társadalmi viszonyok meghatározott típusa, a társadalmi fejlődés legkülönbözőbb szakaszaiban, a legkülönbözőbb korszakokban fennáll, kezdve a legrégebbi ókortól egészen a jelenkorig. De a rabszolgaságnak mint a társadalmi viszonyok meghatározott formájának pusztá fennállása a legkevésbé sem jogosít még fel bennünket egy rabszolgatartó társadalmi-gazdasági alakulat feltételezésére, jöllehet az utóbbi a társadalmi viszonyoknak ezen a típusán alapul. Rabszolgatartó társadalmi-gazdasági alakulatról csak akkor beszélhetünk, amikor a társadalmi berendezkedésnek egy történelmileg adott rendszeréről van szó, amely előfeltételezi a rabszolgatartó termelési viszonyok uralmát. Az adott esetben a meghatározó mozzanat nem egyszerűen az egyik vagy a másik elemnek a megléte, hanem a társadalmi rendszer egyéb elemeihez való viszonyának jellege és hatása az egész társadalomra.

Ez azonban az említett problémának csupán az egyik oldala. A másik oldala az, hogy az ilyen rendszer az emberiség reálisan adott történelmében természetes módon bizonyos időbeli határok által korlátozott és a történelmi fejlődés meghatározott rendjét tételezi fel, bár ezek az időbeli keretek is változó nagyságok, és nem fejezhetők ki egyértelműen.

A „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalma – hangsúlyozzuk – a társadalmi berendezkedés olyan totális *rendszeroinek* reprodukálására irányul, amelyek végeredményben bizonyos időhatárokat tételeznek fel és a történelmi fejlődés bizonyos rendjét.²⁵ Azért fontos ez, mert a jelen-

²⁵. Ez azonban egyáltalában nem azt jelenti, mintha az „alakulat” fogalmának alapja a reális történelmi időrend volna. Az általános történettípológiai fogalmak természetüknél fogva elvonatkoztatnak ettől.

legi idealista társadalomtudományban az ilyen fogalmak mellőzésének világosan kifejezett tendenciája figyelhető meg. Ez a tendencia, amelynek az az oka; hogy formálisan és külsőlegesen közelíti meg a történelmi valóságot, szükségképpen az általános történettípológiai fogalmak egyoldalú kezeléséhez és használatához vezet, amikor is e fogalmak egyik fajtáját tekintik egyedül lehetségesnek. Az eredmény az, hogy az „alakulat” fogalmát, amely egy meghatározott történelmi korszakban keletkező totális képződményt fejez ki, olyan fogalmakkal cserélik fel, amelyek semmilyen történelmi korszakkal nincsenek összefüggésben. Ez a tendencia elég élesen domborodik ki például már Max Webernél, a XX. század egyik legkiválóbb idealista társadalomtudósánál is, bár az ő álláspontja ellentmondásos, mert nem oldja meg egyértelműen a vizsgált problémát.

Nincs itt helyünk arra, hogy valamennyire is részletesen elemezzük Weber módszertani koncepcióját.²⁶ Ez a téma külön kutatást igényel. Az adott esetben csak azoknak a problémáknak a szemszögéből fogjuk megvizsgálni Max Weber nézetrendszerét, amelyek a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmának általános logikai természetével, ennek meghatározásával kapcsolatosak. Mindenekelőtt Max Weber és a marxizmus viszonyára érdemes kitérnünk. Ahogy Reinstein, Max Weber egyik tanítványa mondta, Weber nézetrendszere válasz volt a marxi kutatások kihívására.²⁷

Weber jól ismerte ugyan a marxizmust, mégsem ismerte fel a történelmi materialista koncepció és elsősorban a benne rejlő monista eszme valódi tudományos jelentőségét. Nagyra becsülte Marx kutatásait, de „egyoldalúnak” tartotta a történelmi materializmus elméletét, és ezzel kapcsolatban azt a „stratégiai” feladatot tűzte maga elé; hogy „tudományosan leküzdi” ezt az egyoldalúságot. Max Weber képtelen megérteni a történelmi materialista elmélet lényegét, és éppen ez az oka annak, hogy noha kiváló tudós, mégsem tudott helyes választ adni a tár-

²⁶ Lásd *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1921.; valamint „Max Weber on Methodology of Social Sciences”, New York 1949. A szovjet marxista irodalomban sok munka foglalkozik a társadalomtudományok módszertani koncepciójával. Többek között *A. Nyeuszibin: Max Weber „empirikus szociológiája” és a történettudomány logikája. Pod znamenjem marksizma*, 1927. 9., 12. sz. I. Konz. A filozófiai idealizmus és a burzsoá történelmi gondolkodás válsága. I. fejj.; *I. Konz. A szociológiai pozitívizmus*, V. fejj.; *A. Danyilov: A koraközépkor mezőgazdasági története a német történetírásban*. I. rész, 4. szakasz. Moszkva 1958.

²⁷ Lásd M. Reinstein előszavát a „Max Weber on Law” c. könyvhöz. *Economy and Society*, XXIX. köt. New York 1954.

sadalomtudományok módszertanának sarkalatos kérdéseire. A központi feladat, amelyet maga elé tűzött, hamisnak bizonyult, és minél inkább igyekezett „leküzdeni” a marxizmust, annál messzebb került az igazságtól.

Nagyon jól kiviláglik ez abból, ahogyan a kapitalizmusnak mint meghatározott történelmi jelenségnek a problémáit tárgyalja. Weber nézetei ebben a vonatkozásban igen ellentmondásosak. Miközben igyekezett leküzdeni a történelmi materializmus „egyoldalúságát”, megértette a marxizmus néhány fontos tételét, elsősorban a tőkés termelési mód történetiségének gondolatát. A marxizmus hatására megértette, hogy a kapitalizmus a történelmi fejlődés terméke, és alapvető struktúráját illetően nincsenek analógiái a múltban; de éppen ez indította annak a problémának a felvetésére, amelynek megoldását saját tudományos tevékenysége céljának tekintette: meg akarta állapítani ugyanis, hogy a kapitalizmus és a kapitalista kultúra miért Nyugat-Európában jött létre először, nem pedig Kínában, Indiában stb.

E feladat megoldásának kulcsát Weber abban látta, hogy össze kell hasonlítani az emberiség alapvető vallásos ideológiáit: a buddhizmust, a konfucianizmust, a judaizmust, az iszlámot, valamint a velük összefüggő kultúrákat, feltárva, hogy miben különböznek a kereszténységtől és miben azonosak vele.

Már a feladat megfogalmazása is megmutatja, hogy Weber, mint újkantiánus, eltávolodik Rickert logikájától, a „történelmi individuum” eszméjétől; hiszen ennek az individuumnak a megismételhetetlensége elég volt ahhoz, hogy felszámolja az összehasonlító-történelmi kutatás feladatát. Ez a Rickerttől való eltávolodás mutatkozott meg akkor is, amikor Weber kidolgozta az „ideáltípusok” bonyolult rendszerét, azokat a fogalmakat, amelyeknek – elgondolása szerint – elő kell segíteniük, hogy felfogjuk a történelmi valóságot a maga végtelen változatosságában. „Típusok” ezek azért, mert az a rendeltetésük, hogy magukba szívják a vizsgált társadalmi-gazdasági vagy kulturális jelenség leglényegesebb és legjellemzőbb vonásait, „ideális” jellegük pedig abból adódik, hogy az empirikusan adott valóságban tiszta formában nem fordulnak elő.

„Ideáltípus” Weber szerint a „kapitalizmus” fogalma is. Weber – sok burzsoá történésszel és közgazdással ellentétben – elismerte ugyan a tőkés gazdasági rendszer történetiségét – amint ezt már fentebb megjegyeztük –, mégis mélységesen idegen volt tőle a társadalmi-gazdasági alakulat marxi gondolata. Ez a körülmény pedig, amely törvényszerűen

következett Weber általános nézetrendszerének alapvető elméleti előfeltevéseiből, megoldhatatlan nehézségek és ellentmondások elé állította a német tudóst.

Max Weber munkáinak legértékesebb oldala abban a törekvésében fejeződött ki, hogy közelebb hozza az elméletet az empirikus kutatáshoz, a szociológiát a történelemhez, s ez többnyire sikerült is neki. De éppen ebben gyökerezett egész elméleti nézetrendszerének leggyengébb oldala. A végletekig hajtja azt a törekvését, hogy elkerülje a dogmatizmust és a történelmi sematizmust, és teljesen mellőzi az elméleti következtetések rendszeres megfogalmazását. Weber véleménye szerint semmilyen lehetőség nincs arra, hogy a természettudományos elméletekhez hasonló rendszerezett és teljes tudományos társadalomelméletet hozunk létre. Ennek az álláspontnak megfelelően a társadalomtudománynak az a feladata, hogy az ideáltípusok rendszerének megszerkesztésével megállapítsa és feltárja a társadalomtörténeti valóság különböző oldalainak és tényezőinek konkrét kölcsönviszonyait. Ezért nagyon fontos szem előtt tartanunk, hogy Weber szerint az ideáltípusként értelmezett fogalmak megszerkesztését teljesen a kutató álláspontja határozza meg. Vizsgálhatjuk például a gazdasági tényezők szerepét a társadalmi életben. Ebben az esetben konstruálható olyan ideáltípus-elmélet, amelynek értelmében a gazdasági tényező uralkodik a többi társadalmi tényezőn. Ugyanilyen eredményesen szerkeszthetünk meg bármely más társadalomelméletet is, és mindegyikük éppoly jogos lesz, mint a gazdasági tényező uralmának elmélete. Weber véleménye szerint minden társadalomelmélet annyiban igaz, amennyiben a megismerés különböző, egyformán jogos álláspontjait fejezik ki, és mindegyiküket a valóság vizsgálatának különös nézőpontja határozza meg. Weber szerint csak az jogosulatlan, ha ezeknek az elméleteknek bármelyike is az abszolút érvényesség igényével lép fel. Csak ebben az esetben bizonyulnak téveseknek. Ebben az állításban világosan megmutatkozik Weber szubjektivizmusa, amely elkerülhetetlenül a relativizmushoz vezet. S Weber koncepciójának éppen ez az oldala érdemli meg leginkább a marxista kritika figyelmét. A kritika termékenységének azonban az a feltétele, hogy világosan megértsük azt a reális ismeretelméleti problematikát, amelyből Weber az adott esetben kiindult.

Úgy véljük, Weber szubjektivizmusa elsősorban az emberi tudat aktivitásának és mindenekelőtt annak a kétségtelen ténynek az abszolutizálásából fakad, hogy a megismerés folyamata kötelezően előfeltételezi a különböző nézőpontokat és eltérő célra irányultságot. Mint megje-

gyeztük már, az emberi gondolkodás nem tudja egyidejűleg átfogni a valóság vizsgált szféráinak különböző oldalait és állapotait. A megismerés csak annak eredményeképpen válik lehetővé, hogy a gondolkodás elvonatkoztat, szétagolja a vizsgált tárgy megfelelő oldalait, elszigeteli őket a kölcsönviszonyok végtelenül bonyolult rendszerétől, és egy meghatározott szempontból veszi őket szemügyre. Köztudott, hogy minden tárgynak számtalan ismertetőjegye van, s ahhoz, hogy a lényegeseket kiválasszúk és a lényegteleneket kizárjuk a kutatás szférájából, minden egyes esetben egy meghatározott szempontra van szükségünk.

Mindez teljesen vitán felül áll. A materialista és a szubjektív idealista koncepció között egyáltalában nem az a vita tárgya, hogy elismerjük-e vagy sem a megismerés különböző nézőpontjainak tudományos jogosultságát a kutatásban; másról van szó. A vita főleg ott kezdődik, ahol meg kell határoznunk, hogy melyek a kritériumai a lényeges és a lényegtelen szétválasztásának a megismerés folyamatában.

A szubjektív idealisták szerint ezek a kritériumok csak a megismerő szubjektum gondolkodásában, jelesül az általa elfoglalt álláspontban keresendők. Sokuk szerint azt, hogy a tárgy mely jegyei lényegesek, az a szempont szabja meg, amelyből mi ezeket a tárgyakat meg akarjuk ismerni.

Az adott állítás sok tekintetben a tárgyak lényeges és lényegtelen jegyei közti különbségek *viszonylagos* jellegéből indul ki. Első pillantásra még azt hihetnénk, hogy ez az állítás helyes. Hiszen valóban úgy áll a dolog, hogy a tárgynak ugyanazok a jegyei az egyik esetben lényegesek lehetnek a kutató számára, a másokban nem, attól függően, hogy melyik oldaláról akarja a tárgyat megismerni. Így például a szociológus számára, aki a megfelelő társadalomtörténeti folyamatokat általánosítja, a történelem egyedi különbségei az őt érdeklő szempontból lényegtelenek, s a kutatónak eleve az a szándéka, hogy elvonatkoztasson tőlük. A történész számára viszont az adott egyedi különbségek nagyon is lényegesek lehetnek, és ezeket speciális kutatás tárgyává teheti.

A szubjektív idealista módon gondolkodó kutatók abból indulnak ki, hogy a lényeges és a lényegtelen jegyek különbségei *viszonylagos* jellegűek, és ezt a viszonylagosságot abszolutizálva, megkülönböztetésük kritériumát teljességgel a tudatba helyezik át. Ezt a kritériumot elszakítják magától a megismerés folyamatától, és nem hajlandók elismerni a tárgy meghatározott lényeges jegyeinek azt a csoportját, amely nem függ a megismerés nézőpontjától és az adott tárgy objektív működési és fejlődési folyamatához kapcsolódik.

A jegyeknek ezt a csoportját az irodalom így nevezte el: a tárgy *független* értelemben vett lényeges jegyeinek csoportja. „A lényeges jegyeknek ezt a csoportját – írja V. Aszmusz –, amelyhez viszonyítva adhatók meg a tárgy más (tőle függő) jegyei is, olyan jegyek csoportjának nevezhetjük, amelyek *független* értelemben lényegesek. Ezzel szemben az olyan jegyek csoportját, amelyek csak valamilyen szigorúan meghatározott viszonylatban, valamilyen meghatározott feladat megoldásakor lényegesek, de nem alapozhatják meg a tárgy más (függő) jegyeinek magyarázatát, a *függő* értelemben vett jegyek csoportjának nevezhetjük. Így a Saturnus gyűrűi lényeges jegynek számítanak, ha csupán annyi a feladatunk, hogy a Saturnust megkülönböztessük a többi bolygótól. Ez a jegy azért *függő* értelemben lényeges, mert nem vezethetünk le belőle más jegyeket, amelyek ezt a bolygót jellemzik, például azt, hogy metánból álló kiterjedt légköre van, hogy légkörében az egyenlítővel párhuzamos széles felhősávok vannak, hogy kicsi a fajsúlya; nem vezethetjük le saját tengelye körüli keringési sebességét, távolságát a Naptól, a keringési idejét stb.”²⁸

Nem sokkal később V. Aszmusz így folytatja gondolatát: „A független értelemben lényeges jegyek a tárgy vonásainak *csak az egyik, szigorúan meghatározott* csoportját alkotják. Ez azonban különleges csoport. Különlegessé teszi *összefüggése* a többi belőle származtatott jeggyel, az, hogy eljuthatunk tőle a származékos jegyek csoportjaihoz. A tárgynak a lényeges jegyek eme csoportja alapján alkotott fogalma már nem egyszerűen a tárgy egyik vagy másik oldalának elgondolása, hanem a fő oldalé. Az a fogalom, amely a tárgy független értelemben lényeges jegyeinek csoportját koncentrálja, a tárgy *lényegének* fogalma.”²⁹

Visszatérve Max Weberre, azt mondhatjuk, hogy ismeretelméleti koncepciójának egyik legfőbb vonása abban rejlik, hogy hajlamos a vizsgált tárgy „független” értelemben vett lényeges jegyeinek tagadására; azoknak a jegyeknek a csoportjáról van szó, amelyeknek lényeges voltát nem a megismerés egyik vagy másik szempontja határozza meg, hanem magának a tárgynak az objektív tulajdonságai. Ebben kell látunk nézetrendszerének leginkább sebezhető pontját, valamint a felfogására jellemző ellentmondások fő forrását, amelyeket Weber sikertelenül igyekezett leküzdeni. Ezek az ellentmondások elsősorban abból

²⁸ Logika. Szerkesztette D. Gorszkij és P. Tavanyec. Moszkva 1956. 38. old. (oroszul).

²⁹ Ugyanott.

származnak, hogy Weber egyrészt tudatosan tűzte ki alapvető céljául a történelmi materialista álláspont „leküzdését”, másrészt kutatásának objektív logikájából.

Weber nézetrendszerének erre az ellentmondására hívta fel a figyelmet Sz. Oranszkij. Nagyon jellemző Weberre az a körülmény – írja Oranszkij –, hogy nagy helyet szentelt a gazdaság és a vallásos ideológiák közötti oksági kapcsolat kutatásának. Jelentős vallásszociológiai műveiben Weber külön kitért a vallásoknak egyfelől gazdasági funkciójára, gazdasági feltételezettségére, másfelől a gazdasági életre gyakorolt visszahatásukra.

Ha ezeknek a műveknek az alapján – folytatja Oranszkij – valaki azzal vádolná Webert, hogy közel áll a marxizmushoz, Weber határozottan elutasítaná ezt a vádat. Kijelentené, hogy egyáltalában nem tekinti a gazdaságot olyan alapnak, amelynek az ideológiák a felépítményei. A társadalomban minden kölcsönhatásban van. Őt magát két jelenségek két fajtája, a gazdaság és a vallás közötti oksági kapcsolat foglalkoztatta. Ezeket a jelenségeket választja ki tehát, tanulmányozza kölcsönös összefüggésüket, elvonatkoztatva minden más jelenségtől.

Ily módon – jegyzi meg később Oranszkij – Weber műveiből levethetjük ugyan, hogy a gazdaság az az alap, amely a vallások fejlődését meghatározza, ez azonban az ő álláspontja szerint csak módszertani eljárás: feltételesen úgy tekinthetők a vallás jelenségei, mint amelyek gazdaságilag determináltak, hogy jobban megértsük e jelenségek kölcsönös összefüggését. Ugyanilyen eredményesen vizsgálható a vallási és a nemzeti közösség kölcsönös összefüggése vagy bármely más összefüggés.

Oranszkij megállapítja, hogy Weber más társadalmi jelenségeket is – a jogot, a politikai berendezkedést stb. – éppen a gazdasággal való kölcsönös összefüggésükben vizsgál, majd felteszi a kérdést, hogy miért van ez így. Azért – válaszolná Weber –, mert engem az összefüggéseknek ez az aspektusa érdekelt; objektív értelemben itt nincs semmivel sem szorosabb összefüggés, mint más esetekben.

Befejezésül Oranszkij az alábbi következtetést vonja le: „Weber nagyon érzékeny és gondos kutató volt, történelmi érzéke azt sugallta neki, hogy éppen a gazdaságnak a társadalom más elemeivel való kölcsönviszonyait elemezve nyithatja meg a kutatás előtt a legkedvezőbb távlatokat. Miért? Erre már Weber nem tudott válaszolni, hiszen minden vizsgálati mód egyformán jogos. Így nem maradt számára más

hátra, mint hogy saját szubjektivista előfeltevéseivel teljes összhangban a maga személyes érdeklődésére hivatkozzék.”³⁰

Oranszkijnak ezekkel az észrevételeivel feltétlenül egyet kell értenünk. Helyesen észlelte az eltérést a filozófus Weber és a kutató tudós Weber között. Weber mint filozófus a különböző szociológiai nézőpontok egyenjogúságának relativista koncepcióját vallja. Így az ember társadalmi életének különböző oldalai közötti kölcsönhatás tényéből kiindulva, teljességgel elutasítja az oldalak bármiféle tartós szubordinációjának gondolatát.

Ugyanakkor, mint konkrét kutató, akaratlanul is bizonyos alárendeltséget állapít meg a társadalom különböző elemei között, nevezetesen leszögezi az ideológiai tényezők gazdasági feltételezettségét, s ezt gondolkodásának személyes orientációjával, személyes érdeklődéssel magyarázza. Valójában azonban a társadalmi élet alkotórészei közötti alárendeltségi viszonylat rendszere, amelyet Weber a maga személyes tudományos érdeklődésével igyekszik indokolni, nem kevésbé objektív – azaz a megismerés szempontjától független – tény, mint a különböző társadalmi tényezők kölcsönhatása.

Fentebb beszéltünk már arról, hogy a társadalmat, amely szerves rendszer, a részei közötti kapcsolatok két alapvető formája jellemzi: a *koordináció*, amely a részek kölcsönhatását és kölcsönös feltételezettségét fejezi ki, és a részek szubordinációja, vagyis egymással való összekapcsolásuk tartós és törvényszerű módja, amelynek révén a rendszer egységre tesz szert.

Weber a társadalmi rendszer részei közötti kapcsolatoknak csak az egyik típusát ismeri el: a részek koordináltságát; ebben áll elméleti egyoldalúsága, amely súlyos filozófiai hibákhoz vezet. Ha a társadalmi rendszer részei között csak koordinációs típusú kapcsolatokat ismerünk el, óhatatlanul a szociológiai pluralizmushoz jutunk. Ez alól Weber sem kivétel. Szociológiai nézeteit illetően, fenntartásai ellenére Weber kétségtől pluralista.

Webert ennek a szociológiai irányzatnak a legkiválóbb képviselői közé sorolhatjuk, kutatásai pedig nagyszerűen megmutatják azokat az objektív határokat, amelyeket a társadalomtörténet idealista értelmezése állít a tudósok elé. Az empirizmust, amelyre Weber annyira büszke, csak azon az áron tarthatta fenn, hogy le kellett mondania a társadalomtudomány alapvető elméleti problémáinak megoldásáról.

³⁰ Sz. Oranszkij: A marxista szociológia alapkérdései. Moszkva–Leningrád 1929. 87. old. (oroszul).

Weber szociológiai pluralizmusa elkerülhetetlenül megakadályozta a történelemkutatás objektumainak meghatározott rendszerekként való szemléletét. Weber elutasította a társadalmi rendszer részeinek szubordinációját, s ezzel akarva-akaratlanul lényegében az emberi történelem következetes és rendszerezett vizsgálatát is elvetette, mert egy szerves rendszer csak részeinek szubordinációja révén jelenhet meg specifikusan integrált egészként.

Ennek fényében világossá válik, hogy miért maradt Weber számára idegen a társadalmi-gazdasági alakulat marxista eszméje, és az a körülmény is tisztázódik, hogy bár Marx nyomán elismerte a tőkés gazdasági rendszer történeti voltát, hajlamos volt a kapitalizmus kibővített értelmezésére, nem korlátozta a tőkés rendszert egyetlen korszakra.

Mint már rámutattunk, a társadalmi-gazdasági alakulatok elmélete arra irányul, hogy reprodukálja a tartós, specifikus struktúrájú, szerves egységet alkotó történelmi komplexumot, amelyek a történelmi fejlődés meghatározott egymásutánját tételezik fel. Egyébként éppen ennek köszönhető, hogy ez az elmélet fel tudja mutatni a társadalmi fejlődés megfelelő *szakaszait*, hiszen a fejlődési „szakasz” fogalma szükségképpen feltételezi a különböző kijelölt történelmi állapotok *rendszerezett* vizsgálatát (a rendszer fogalma nélkül a szakasz, a fejlődési fok gondolata tartalmatlannak bizonyul). Ezért az alakulatformáció fogalmának megalkotását elméletileg szükségképpen a történelmi egész részei közötti szubordináció eszméjére kell alapozni, vagyis arra az eszmére, amelyet Weber elutasított, mert csak a részek kölcsönhatását, más szóval koordinációját ismerte el.

Emellett Weber – éppúgy, mint sok más polgári kutató – egy gyökerében helytelen alternatívából indul ki: a társadalmi egész részei *vagy* kölcsönhatásban vannak, *vagy* alárendeltségben. Ezeket a fogalmakat teljességgel szembehelyezik egymással és úgy tekintik őket, mint-ha kizárnák egymást.

Az utóbbi tendencia igen világosan kitűnik W. Rostownak „a gazdasági növekedés szakaszairól” szóló elméletéből. Alapvető munkájának bevezetőjében Rostow hangsúlyozza: „Egy valamire azonban máris rá kell mutatnunk: bár a növekedési szakaszok módszere az egész társadalom közgazdasági értékelésében áll, korántsem tételezi fel, hogy a politika, a társadalmi szervezet és a kultúra csupán a gazdaság felépítménye és csakis abból vezethető le. Ellenkezőleg: kezdettől fogva azt az elképzelést tartjuk helyesnek, hogy a társadalom szervezet, amelynek részei kölcsönösen összefüggnek. Ezt az elképzelést Marx végeredmény-

ben elvetette, Engels pedig csak élete legvégén fogadta el.”³¹ Persze – folytatja később – a gazdaságban bekövetkező változások politikai és társadalmi következményekkel járnak, magukat a gazdasági változásokat azonban a szerző ebben a könyvben úgy tekinti, mint a politikai és társadalmi erők következményeit. Ami az emberi viselkedés indítékait illeti, a legfontosabb gazdasági változások közül sokat úgy tekintünk, mint az emberek gazdaságon kívüli indítékainak és törekvéseinek következményeit.³²

Az adott esetben is annak a funkciónak a nyilvánvaló meg nem értésével állunk szemben, amelyet a történelmi materialista monizmus elve tölt be a társadalomelmélet felépítésében. A társadalmi organizmus részei közötti kölcsönhatás eszméje egyáltalában nem mond ellent a történelmi materialista koncepció alapelveinek, ahogy azt Rostow képzei. A marxisták nem magát a társadalmi egész különböző tényezőinek a kölcsönhatását tagadják, hanem azt, hogy jogunk volna e tényezők közti viszonyokat a determinációnak erre a formájára korlátozni. Például a történelmi materialista számára éppoly kevésbé titok, mint Rostow számára, hogy a társadalmi gazdaság működése és fejlődése folyamán hat a társadalmi rendszer többi elemére, s ugyanakkor maga is elszorít tőlük hatásokat. Ezt Rostow is kénytelen elismerni Engels példáján. Véleménye szerint azonban mihelyt elismerjük ezt a kölcsönhatást a társadalmi élet gazdasági és egyéb tényezői között, eltávolodunk az „ortodox” marxista állásponttól. És éppen ezért nem érti Rostow a történelmi materialista koncepciót és megalapítójának, Marxnak a nézetrendszerét.

Miből indult ki Marx, amikor kifejtette azt a tételét, hogy a társadalmi-termelési, gazdasági tényező meghatározó jelentőségű az emberek társadalomtörténeti életére nézve? Nem látta-e vajon, hogy az emberi társadalom a különböző tényezők kölcsönhatásainak rendkívül bonyolult, összefonódó szövevénye, olyan folyamat, amelyben ok és okozat állandóan helyet cserél? Kétségtől látta. Marx azonban az emberek társadalomtörténeti életében olyasvalamit is észrevett, amit más kutatók nem vettek figyelembe. A társadalmi rendszer különböző alkotóelemeinek bonyolult kölcsönhatásában fel tudta tárni viszonyaiknak azt a meghatározott állandóságot is, amely a vizsgált egész részecskének sajátos determinációs típusát fejezi ki. Éppen erre az állandóságra

³¹ W. Rostow: *The Stages of Economic Growth*. 13. old.

³² Lásd ugyanott.

ra, a társadalmi egész részeinek szubordinációjára támaszkodott Marx további vizsgálódásai során, és ez tette lehetővé számára, hogy felfedje az emberek társadalomtörténeti életének alapstruktúráját, eljusson a társadalomtudomány összes szférái szempontjából rendkívül jelentős felfedezéséhez.

A társadalmi-gazdasági alakulat fogalma tudományos absztrakció, amely reprodukálja a társadalomtörténeti rendszereket a részeit jellemző tartós és lényeges összefüggések szemszögéből s ezzel lehetővé teszi, hogy a társadalom történelmileg adott állapotait mint egységes társadalmi organizmust fogjuk fel (Lenin). Ennek az organizmusnak a részei a bennük kifejeződő egész általános természetének megfelelően módosulnak, magukon viselik ennek kitörölhetetlen specifikus bélyegét.

Fontos megjegyeznünk, hogy a „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalmának, mint minden tudományos absztrakciónak, a lehető legtisztább formában kell reprodukálnia a kutatás objektumát, megtisztítva mindattól, ami elhomályosíthatná általános specifikus természetét. Nyilvánvaló, hogy a reális valóságban a társadalomtörténeti rendszerek nem nyilvánulhatnak meg ilyen tiszta formában, hiszen jóval bonyolultabb és heterogénebb képződmények, amelyeknek egyes elemei éppúgy magukon hordják történetük régebbi bélyegét, mint keletkezőben levő jövőjük vonásait.

Már csak ezért sem lehet egyforma valamely reálisan adott társadalomtörténeti rendszernek saját elemeire gyakorolt determináló hatása. Az elemeknek egy része teljesen kifejezi a rendszer specifikus belső természetét, egy másik része kisebb mértékben hordja a rendszer bélyegét, a harmadik része jellegzetességénél fogva idegen test marad az adott rendszerhez képest. Így a társadalmi-gazdasági alakulat fogalma rendszerint a reálisan adott társadalomtörténeti rendszer társadalmi viszonyainak és kultúrájának *uralkodó* típusait fejezi ki, amely az anyagi javak megfelelő termelési módján alapul.

A társadalmi-gazdasági alakulatok elméletét nem tekinthetjük valamiféle véglegesen megformulázott recept-sémának, amely alá be kellene terelnünk az emberiség egész történetét. Ebben a tanításban (akár csak az egész marxista-leninista elméletben) nem a betűk a fontosak, hanem a benne rejlő elvek. Ezért a társadalmi-gazdasági alakulatok elméletének minden dogmatikus értelmezése, amely a tudományos fejlődés egyik vagy másik szakaszán kialakult séma nevében nem hajlandó számot vetni a történelem objektív tényeivel, óhatatlanul nagy kárt

okoz. Igen tanulságos az adott esetben az úgynevezett „ázsiai termelési mód” kérdésének története: a kérdést élénken vitatták a szovjet történészek a harmincas években, majd hosszú időre levették a „napirendről”. Az „ázsiai termelési mód” problémája csak a legutóbbi években jelent meg ismét a szovjet sajtóban.³³

A legszomorúbb emellett az, hogy az adott problémát nem a tudományos érvelés erejével vették le a „napirendről”, hanem úgy, hogy a szovjet történettudományban olyan légkört teremtettek, amelyben már az is az antimarxizmus megnyilvánulásának minősült, ha valaki csak szót emelt az „ázsiai termelési mód” védelmében. És ezt annak ellenére tették, hogy az adott fogalmat maga Marx vezette be!

De nemcsak erről és nem is annyira erről van szó. Az „ázsiai termelési mód” fogalmát, amelyet Marx hipotézisként alkalmazott, maga a történettudomány fejlődése is visszavonhatta volna, ha kiderül róla, hogy ellentmond a tényeknek. De pontosan arról van szó, hogy ez nem történt meg. Éppen ellenkezőleg! A történettudomány tényei meggyőzően tanúsítják, hogy az „ázsiai termelési mód” fogalma a történelem reális és igen fontos problémáját fejezi ki, amelyet nem lehet megkezelni és mellőzni. Itt megint csak teljesen jogtalan dolog azonosítani az adott problémát egyik vagy másik múltbeli vagy jelenlegi értelmezésével. Ezzel kapcsolatban a vizsgált probléma egyik vagy másik hibás megalapozása még korántsem szolgálhat elégséges indokul arra, hogy a problémát felszámoljuk vagy levegyük a napirendről.

Az „ázsiai termelési mód” fogalmának egyebek között az a jelentősége, hogy az osztálytársadalmak keletkezésének és fejlődésének azt a specifikus sajátosságát fejezi ki, amelyet az ókori világ népeinél e fejlődés két útja mutatott. Az egyik út jellemzője a faluközösség felbomlása és a rabszolgatartó termelési viszonyok uralkodóvá válása volt, a másikat pedig az jellemezte, hogy a faluközösség konzerválódott és alapvető termelési-gazdasági egység maradt. Az osztálytársadalmak fejlődésének e második típusa túlnyomó volt a keleti világ országaiban, és éppen ezt a típust jellemezte Marx az „ázsiai termelési mód” fogalmával, megkülönböztetésül az „antik”, vagyis az ókori Görögországban és Rómában uralkodó termelési módtól. Az ókori osztálytársadalmakat jellemző különböző termelési módoknak ezt a differenciálását

³³ Az ázsiai termelési módról lásd például a „Narodi Azii i Afriki” c. folyóirat 1965. I. sz.; valamint „A keleti országok történelmi fejlődésének általános és különös vonásai. A keleti társadalmi formációkról (ázsiai termelési mód) folytatott viták anyagai”. Moszkva 1966. (oroszul).

Marx többek közt „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. munkájának híres előszavában fejtette ki.

Ebben a munkánkban nem vállalkozunk arra, hogy konkrétan megítéljük, mennyire jogos az „ázsiai termelési mód” fogalmának alkalmazása az ókori világ különböző konkrét társadalmaira. Az adott fogalmat csak arra akarjuk felhasználni, hogy felvessünk néhány döntő fontosságú módszertani kérdést a társadalmi-gazdasági alakulat kategóriájának használatával kapcsolatban.

Mint már fentebb megjegyeztük, a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmát, hasonlóan minden tudományos absztrakcióhoz, szükségképpen úgy kell felépítenünk, hogy a lehető legtisztább formában reprodukálja a kutatás objektumát. A reális valóságban viszont a társadalomtörténeti rendszerek nem nyilvánulhatnak meg ilyen tiszta formában, jóval bonyolultabb, heterogénebb képződményekként jelennek meg. Ez különösen az osztálytársadalmakra vonatkozik. Ezeket rendszerint az jellemzi, hogy ugyanannak a rendszernek a kereteiben több gazdasági forma létezik, és egyikük uralkodó helyet foglal el (ha figyelmen kívül hagyjuk a fejlődés átmeneti időszakait), meghatározva ezzel a társadalmi egész általános jellegét.

Ezzel kapcsolatban teljesen érthető, hogy amikor a vizsgált osztálytársadalmat egyik vagy másik alakulatba soroljuk, abból kell kiindulnunk, hogy ebben a társadalomban melyek azok az uralkodó társadalmi-gazdasági viszonyok, amelyek az anyagi javak rá jellemző termelési módját fejezik ki. Ehhez az alapvető módszertani előfeltevéshez kell a marxista kutatónak ragaszkodnia, amikor az osztálytársadalmak történetét tanulmányozza.

Ebből a nézőpontból tekintve az „ázsiai termelési mód” fogalma a marxista történettudomány elé alapvető problémaként azoknak a társadalmaknak a megfelelő osztályozását állítja, amelyeket Marx e fogalom alá sorolt. Vajon az adott társadalmak a rabszolgatartó alakulat specifikus megnyilvánulásai-e, vagy külön formációt alkotnak?³⁴

Így fogalmazhatjuk meg az előttünk álló probléma lényegét.

Az első álláspont képviselői rendszerint arra hivatkoznak, hogy ezekben a társadalmakban (ide sorolják Ázsia, Afrika és Amerika ókori osztály-alakulatainak többségét) többé-kevésbé fejlett rabszolgatartó

³⁴ A harmincas években az „ázsiai termelési módról” folytatott viták után irodalmunkban a formációk következő sémája honosodott meg: ösközösség, rabszolgaság, feudalizmus, kapitalizmus, kommunizmus. Ez a séma tulajdonképpen nem ismer másféle alternatívát.

viszonyok voltak. Ezeknek a viszonyoknak a fennállása azonban egy-magában még nem indokolhatja, hogy az említett társadalmakat a rabszolgatartó alakulatok közé soroljuk. Az adott esetben nem maga a rabszolgatartó viszonyoknak a fennállása a fontos, hanem az, hogy milyen jelentőségük volt ezeknek a viszonyoknak a vizsgált társadalmak termelési tevékenységében, milyen „fajsúlyuk” volt ezeknek a viszonyoknak az adott tevékenység folyamatában. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: lehet-e a rabszolgatartó viszonyoknak uralkodó szerepük a társadalmak termelési tevékenységében, ha fennmarad a faluközösség mint alapvető gazdasági egység? Erre a kérdésre kell elsősorban válaszolnunk, ha az „ázsiai termelési mód” problémáját meg akarjuk oldani.

Akik ellenzik, hogy az adott fogalmat felvegyük a társadalmi-gazdasági alakulatok marxista sémájába (terminológiai jellegű ellenvetésekről az adott esetben nem lehet szó), rendszerint attól tartanak, hogy ez kétségesse tenné a történelmi folyamat egységének eszméjét. Valóban így áll-e a dolog?

Az emberiség történetének rendszeren belüli egysége a legkevésbé sem tételezi fel, hogy kivétel nélkül minden népnek ugyanazokon a fejlődési szakaszokon kell átmennie. Ahogy a törvény működése egyáltalában nem megnyilvánulásainak számától függ, úgy a fejlődés egy-egy szakasza sem veszt el szükségszerű, törvényszerű jellegét azért, mert mennyiségi viszonylatban nem egyetemes. A társadalmi fejlődés során eddig csak az ősközösségi alakulatnak volt ilyen egyetemes jellege, mert magának az emberi társadalomnak a keletkezési szakasza volt. Mennyiségi viszonylatban minden más alakulat – többek közt a rabszolgaság is – jóval korlátozottabb volt, s közvetlen kifejeződését korántsem találhatjuk meg minden nép és ország életében.

Beszéltünk már arról, hogy a társadalmi-gazdasági alakulat fogalma, minthogy azoknak a *történelmileg* adott komplexumoknak a reprodukálására irányul, amelyek a társadalmi viszonyok és a kultúra általános típusait fejezik ki, ezzel szükségképpen feltételezi, hogy számba vegyünk a fejlődés meghatározott egymásutánját. De hogyan értsük az adott esetben a fejlődés *egymásutánjának* gondolatát? Vajon azt jelenti-e ez a gondolat, hogy a társadalmi alakulatok egy egyetemesen kötelező norma alapján váltják egymást? Álljunk meg ennél a kérdésnél, hiszen helytelen értelmezése gyakran vezet különböző félreértésekhez és a formációkról szóló tanítás vulgáris értelmezéséhez.

A kérdésre válaszolva, elsősorban azokat a funkciókat kell megma-

gyaráznunk, amelyeket az „alakulat” fogalma a történelmi folyamat osztályozásában betölt. A problémát, ha konkretizáljuk, a következőképpen fogalmazhatjuk meg: az „alakulat” fogalmával reprodukált társadalmi és kulturális viszonytípusoknak azt kell-e kifejezniük, hogy milyen egymásutánban váltakoznak az emberiség előrehaladó történelmi fejlődésének különböző szakaszai, illetve kifejezheti-e az „alakulat” fogalma a fejlődés valamely általános szakaszának minőségileg különböző és egészen véve történelmileg „egyenértékű” megnyilvánulásait is? Úgy véljük, hogy bár a társadalmi alakulat fogalmának legfontosabb funkciója éppen a fokozatos emberi fejlődés egymást követő szakaszainak reprodukálása, mégis hiba volna, ha nem látnánk a másik funkcióját is, amelyet a történelmi megismerés általános folyamatában tölt be. Ez a funkció azt jelenti, hogy az „alakulat” fogalma a történelmi fejlődés különböző „ekvivalens” és „párhuzamos” síkjait is kifejezi.³⁵

E probléma felvetésének közvetlen indítéka az a vitathatatlan tény, hogy a korai osztálytársadalmak kialakulásának általános folyamata minőségileg különböző utakon ment végbe. Ezt a tényt irodalmunk már ismételten leszögezte. Érdekes például L. Vasziljev és I. Sztucsevszkij cikke, amelyben a szerzők, az ősi társadalmak három típusának (antik, germán és ázsiai) marxi elemzése alapján, igyekeznek megindokolni az „elsődleges” (osztályok-előtti) alakulatból a „másodlagos” (osztály-) alakulatra való átmenet három különböző útjának egyenjogúságát.³⁶

L. Vasziljev és I. Sztucsevszkij azt az alapvető feladatot tűzik maguk elé, hogy kimutassák: az osztálytársadalmak kialakulásának az antik világra jellemző folyamatait nem tekinthetjük mércének, amely a föld bármely más térségeire is vonatkoztatható. Amikor például a szerzők azt jellemzik, hogy mi a specifikuma az osztálytársadalom kialaku-

³⁵ Ezzel kapcsolatban feltétlenül meg kell említenünk azokat a nehézségeket és problémákat, amelyek abból a feladatból adódnak, hogy a történelem összehasonlító vizsgálatára nézve oly fontos fogalmakat kell megértenünk, mint a társadalomtörténeti rendszerek történelmi „ekvivalenciájának”, „párhuzamának”, „egyenértékűségének” fogalma. Ezek a nehézségek e fogalmak *egyértelmű* meghatározásának lehetetlenségéből fakadnak. Egyrészt a történelmi materialista koncepció számára, amely „az emberiség szakaszos fejlődésének” eszméjéből indul ki, természetesen elsősorban a történelem strukturálisan egytípusú folyamatai jelennek meg mint történelmileg „ekvivalensek”. Másrészt azonban a történelmi ekvivalencia (párhuzam) fogalma a történelemnek azokra a strukturálisan különböző típusú folyamataira is alkalmazható, amelyek minőségileg különböző sikokon a társadalmi fejlődésnek ugyanazt az általános szakaszt fejezik ki.

³⁶ Lásd L. Vasziljev–I. Sztucsevszkij: A kapitalizmus előtti társadalmak keletkezésének és fejlődésének három modellje. Voproszi isztorii, 1966. 5. sz.

lásának a régi germánoknál, a következőket írják: „Ez a második modell. »A tőkés termelés előtti tulajdonformák« kontextusából kitűnik, hogy ez a modell, magának Marxnak az elgondolása szerint, teljesen egyenjogú volt az elsővel (vagyis az antikkkal – *E. M.*), s ez az elsődleges (osztályok előtti) alakulatból a másodlagos (osztály-) alakulathoz való fejlődésnek teljesen önálló és az elsővel párhuzamos útját tükrözte...

Így mind Marx, mind Engels azt tartotta, hogy a jobbagyság mint kizsákmányolási forma léteztetett és létezett is az ókori világban, hogy a rabszolgaság és a jobbagyság két párhuzamos forma, a felbomló elsődleges társadalmak fejlődésének két egyenjogú modellje. Ez a gondolat sajnos hosszú időre feledésbe merült, s nagyon gyakran átadta helyét egy másiknak, amely abban foglalható össze, hogy a feudalizmus a régi germánoknál (vagy szlávoknál) a rabszolgatartó ókori termelési-technikai vívmányai akkumulációjának eredményeképpen jött létre.”³⁷

A cikk szerzői nem tagadják az ókori Róma (vagy Bizánc) nagy hatását a környező törzsekre. Ráadásul azt is elismerik, hogy a római befolyás, minthogy igen fontos volt a feudális Európa fejlődési ütemének alakulására nézve, végeredményben döntő szerepet játszott abban, hogy éppen Európa mutatott utat a világnak a kapitalizmus és a szocializmus felé. Véleményünk szerint azonban az ókori római kultúrának ez a vitathatatlanul óriási hatása még egyáltalában nem magyarázza meg, miért éppen feudális, nem pedig rabszolgatartó viszonyok alakultak ki a germánoknál vagy a szlávoknál. L. Vasziljev és I. Sztucsevszkij álláspontja szerint a legfőbb meghatározó az osztálytagozódás útjára lépő germánok vagy szlávok faluközösségeinek sajátságossága, fejlődési feltételeik sajátságossága volt.³⁸

„Néha – írják – a második, a feudális modellt nem tekintik egyenjogúnak az elsővel, a rabszolgatartó modellel, mégpedig azon az alapon, hogy a rabszolgatartó társadalom termelőerői kétségkívül elmaradottabbak voltak a feudális társadalom termelőerőinél. A termelőerők kérdése egyáltalában nem oldható meg olyan egyszerűen, ahogy ezt néha elképzelik. A kutatók időnként abból indulnak ki, hogy a bronzkor csak rabszolgatartó társadalmat eredményezhet, a feudalizmus pedig nem jöhet létre a vaskornál hamarabb. Bár ezek az elvont, semmivel sem igazolható megfontolások sokak szemében nyilvánvalóknak tűnnek.”³⁹ Holott ez az a priori következtetés távol áll az igazságtól.

³⁷ Lásd ugyanott, 81. old.

³⁸ Lásd ugyanott, 82. old.

³⁹ Lásd *Narodi Azii i Afriki*, 1965. 4. sz.

Mi az, amit valóban tudunk az osztálytársadalom létrejöttéhez szükséges termelőerőkről? A marxista politikai gazdaságtanból egészen világosan kiderül, hogy ehhez olyan munkaeszközök megjelenése szükséges, amelyeknek használata révén adott konkrét feltételek mellett terméktöbblet állítható elő, amely végeredményben az osztálytársadalom – a másodlagos alakulat – katalizátora is. De már maga a kérdésfeltevés eleve meghatározza a választ. Ennek a válasznak a lényege abban foglalható össze, hogy ezek az eszközök különböző konkrét feltételek csetén különbözőek lehetnek, sőt ilyeneknek is kell lenniük.”⁴⁰

Gondolatuk igazolására a cikk szerzői különböző történelmi példákat hoznak fel, amelyek bizonyítják, hogy ugyanaz a gazdasági effektus elérhető a szerszámok különféle típusainak használata eredményeképpen. Emlékeztetnek például arra, hogy számos ázsiai térségben, ahol a folyóvölgyek lágy alluviális talaja enyhe éghajlattal párosul, a kő- és fasszerszámok használata (a rézről és a bronzról nem is szólva) már a legősibb ókorban olyan gazdasági effektussal járt, amely reális alapul szolgált Keleten az osztályokra tagolt társadalomtörténeti képződmények kialakulásához. Ami a Földközi-tenger vidékének (különösen a nyugati partvidéknek) természeti feltételeit illeti, itt a többletmunkához már vasszerszámokra volt szükség; más, ridegebb körülmények között élő népek viszont (például a germánok) még akkor sem léphettek hosszú időn át az osztályok és az állam kifejlődésének útjára, amikor elég tökéletes vaseszközök álltak már rendelkezésükre.⁴¹

Azért tértünk ki részletesen L. Vasziljev és I. Sztucsevszkij cikkére, mert olyan kérdéseket érint és fogalmaz meg elég világosan, amelyek az utóbbi években a marxista történettudomány figyelmének középpontjába kerültek. A középponti probléma, amely köré ezek a kérdések csoportosulnak, a következő: hogyan értékeljük módszertani hatékonysága szempontjából a társadalmi-gazdasági alakulatokról szóló tanításnak azt az *értelmezését*, amely irodalmunkban körülbelül három évtizeden át uralkodott. Mint az utóbbi évek számos vitája és kutatása meggyőzően bizonyítja, a formációk elméletének ez az értelmezése sok lényeges fogyatékossgát mutat, és nem elégítheti ki a korszerű történettudományt. „Achilles-sarka” abban áll, hogy nem tudja megmagyarázni az osztálytársadalmak kialakulásában és további fejlődésében az utak sokféleségét a föld különböző területein. Ennek pedig az

⁴⁰ Ugyanott.

⁴¹ Ugyanott.

a fő oka, hogy a formációkról szóló tanítás adott értelmezése elsősorban a nyugat-európai történelem általánosításán alapul, és az alapvető *szakaszoknak* azt az *egymásrakövetkezését*, amely a világtörténelmi folyamatnak ezt a medrét jellemzi, megingathatatlan „normává” nyilvánítja, mértékadónak az osztálytársadalom létrejöttére és további fejlődésére nézve általában. Ráadásul ezt az egymásutánt, abban a formájában, amelyben a kapitalizmus előtti európai osztálytársadalmak történetére jellemző, bizonyos kutatók a társadalmi fejlődésről szóló marxista koncepció legfontosabb tételének tekintik.

Világosan kifejezi ezt a gondolatot például V. Romogyin, az „ázsiai termelési módról” az Ázsiai Népek Intézetében folytatott vita egyik résztvevője, aki úgy véli, hogy ha elutasítjuk ezt a sémát: „először a rabszolgatartó termelési mód, azután a feudális”, akkor a formációk előrehaladó fejlődéséről szóló marxista elmélet egyik alaptételét vetjük el.⁴²

Úgy véljük, hogy az adott esetben egyáltalában nem fogják fel helyesen az emberiség előrehaladó szakaszos fejlődésének gondolatát. Ez az eszme semmiképpen sem azt jelenti, hogy a feudális alakulat létrejöttét kötelezően meg kell előznie a rabszolgatartó alakulatnak. Éppen ellenkezőleg, a tények arról tanúskodnak, hogy a feudális formáció sok esetben a rabszolgatartó alakulattól függetlenül jött létre. Az emberiség előrehaladó fejlődésének marxista felfogása a vizsgált időszakra nézve azt jelenti, hogy az általános tendencia az osztály nélküli őstársadalomból az osztálytársadalomba való átmenet volt, vagyis az, amit Marx az „elsődleges” formációból a „másodlagosba” való átmenetnek nevez. Ez a tendencia a konkrét földrajzi és történelmi feltételektől függően különféleképpen tört magának utat a föld különböző területein, és ez egészen természetes, hiszen a történelmi folyamat egysége egyáltalában nem zárja ki e folyamat többirányúságát. A társadalmi fejlődés marxista elméletének éppen az az egyik alapvető feladata, hogy a „formáció” fogalma révén helyesen tudja *tipizálni* a világtörténelmi folyamatnak ezeket a különböző medreket. Ezt a feladatot azonban mindmáig gyakran egy erőszakolt sémával helyettesítették, amelyet elsősorban az egyik meder (az európai történelem) szakaszainak általánosítása alapján konstruáltak meg.

Néhány szovjet szociológus és történész attól tart, hogy a marxista

⁴² Lásd; „A keleti országok fejlődésének általános és különös vonásai.” Id. mű, 215. old.

történettudományban jelenleg folyó kutatások magát a társadalmi-gazdasági alakulatról szóló tanítást igyekeznek revízió alá venni. Úgy véljük, hogy ezek az aggodalmak alaptalanok. Ellenkezőleg, ezek a kutatások összességükben azt a törekvést fejezik ki, hogy a formációk sémáját összhangba hozzuk az adott tanítást kifejező alapelvekkel, s ezzel a sémát módszertanilag hatékonyabbá tegyünk. Hiszen, mint fentebb már több ízben megjegyeztük, a „formáció” fogalmának az a legfontosabb funkciója, hogy reprodukálja az emberiség történetét jellemző társadalmi viszonyok és kultúra általános alaptípusait. Csak a társadalmi szervezet ilyen általános típusainak (nem pedig egyes elemeinek) megléte esetén van jogunk társadalmi-gazdasági alakulatról beszélni. A „formáció” fogalmának éppen az az értéke, hogy lehetővé teszi a társadalmi élet történelmi állapotainak olyan meghatározott rendszerszerű egységek formájában való felmutatását, amelyeket a társadalmi viszonyok és a kultúra általános típusa jellemez. S bár ezek a típusok feltételezik váltakozásuk meghatározott *egymásutánját*, ennek az egymásutánnak a megfogalmazását nagy óvatossággal kell megközelítenünk. Például a rabszolgatartó és a feudális formáció viszonya jóllehet az európai térség történelme szempontjából úgy jelenik meg, mint a fejlődés két egymást váltó szakaszának viszonya, más esetben, ha különböző térségekben „*párhuzamosan*” futó folyamatokat hasonlítunk össze, mondjuk, az osztálytársadalmak kialakulását és fejlődését egyfelől az ókori rómaiaknál, és másfelől a szlávoknál, viszonyuk általános történelmi szerepüket tekintve „*egyenjogú*” formációk viszonyaként jelenik meg.

Véleményünk szerint rendkívül nagy jelentőségű annak a körülménynek a figyelembevétele, hogy a „formáció” fogalma nemcsak az egymást felváltó társadalomtörténeti rendszerek reprodukálására irányul, hanem olyan folyamatokat is kifejezhet, amelyek minőségileg különbözőek ugyan, mégis „*párhuzamosan*” futnak és történelmi szerepüket illetően „*egyenértékűek*”. Ez az elméleti perspektíva lehetővé teszi számos olyan tétel tényleges jogaiba való visszahelyezését, amelyet szakvakban vitathatatlanul ismertek el ugyan, de a formációkról szóló elmélet alkalmazásakor egyáltalában nem mindig vették őket figyelembe. Ezek a tételek a történelmi törvényszerűségeknek működésük feltételeitől való közvetlen függőségükkel kapcsolatosak. Azoknak a feltételeknek a változatossága, amelyek közepette a társadalomtörténeti rendszerek működtek és fejlődtek a föld különböző területein, szük-

ségképpen eleve meghatározta az emberiség történelmének többirányúságát, s ez különösen a történelem korai szakaszaiban mutatkozott meg.

Az emberiség történelmének többirányúsága, mint már megjegyeztük, nem zárja ki a történelem rendszeren belüli egységét. Az emberi történelem egységének helyesen felfogott eszméje egyáltalában nem azt jelenti, hogy minden társadalom szükségszerűen a fejlődés azonos fokozatain ment át és ezek analóg módon következtek egymásra, függetlenül a konkrét feltételektől (a történelem egységének efféle naiv-vulgáris felfogása nem áll ki semmilyen tudományos bírálatot), hanem azt, hogy a társadalomtörténeti rendszerek működésének és fejlődésének vannak általános törvényszerűségei (például az a törvény, hogy a gazdaságon kívüli tevékenység jellege és típusa végső soron a gazdasági tevékenység módjától függ), amelyek a földrajzi és a történelmi környezet ilyen vagy olyan konkrét feltételeitől függően a társadalmi viszonyok és a kultúra különböző történelmi típusaiban fejződhetnek ki.

A többirányúság eszméje természetessé teszi azt a feltevést, hogy először, a társadalmi formációk váltakozásának progresszív egymásutánjában különbségek lehetnek a megfelelő térségekben, és másodszor, meghatározott specifikus feltételek mellett a társadalmi viszonyoknak és a kultúrának olyan sajátos típusai alakulnak ki, amelyek más feltételek mellett esetleg nem jönnének létre. Számtalan történelmi tény tanúskodik erről és állandóan emlékeztet erre, és éppen ezeken a tényeken alapulnak a mai marxista történettudománynak azok az elméleti kutatásai, amelyek az úgynevezett „ázsiai termelési módról” szóló vitában fejeződnek ki közvetlenül.

Az emberiség fejlődésének több irányú jellege egyáltalában nem veszi le a napirendről a társadalmi fejlődés „normájának” problémáját, amelyet maga a történelmi folyamat törvényszerű jellegének eszméje tételez fel, hanem csak azt teszi szükségszerűvé, hogy a problémát átgondoltabban és óvatosabban közelítsük meg. Az adott probléma, amely irodalmunkban úgyszólván egyáltalában nincs kidolgozva, gondos megfontolást igényel. Ha beszélhetünk is egyik vagy másik formáció fejlődésének eltérő érettségi fokáról a különböző társadalmi képződményekben, ezek „klasszikus” kifejeződéséről, napjainkban mégis világos, hogy az emberiség fejlődésének általános „normája” semmiképpen sem alapozható arra, hogy a világtörténelem medrei közül csak az egyiket általánosítjuk, mert ezek az általánosítások elkerülhetetlenül olyan specifikus helyi feltételek bélyegét fogják magukon viselni, amelyek más térségekben nem voltak meg. Az ilyen „norma” megkonstruálásához

szükség van a társadalomtörténeti rendszerek „idealizálásának” további folyamatára: működésük és fejlődésük ideális feltételeinek gondolati megalkotására.

Így a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmának az az alapvető megismerő funkciója, hogy a társadalomtörténeti rendszereket általános struktúrájuk szempontjából tipizálja. Azok az általánosítások, amelyeken a formáció fogalma alapul, s amelyeket a maga részéről ösztönöz és irányít az emberiség történelmének kutatása során, semmiképpen nem korlátozódnak a gazdasági gyakorlat szférájára, ahogy némelyek vélik. Ellenkezőleg, a marxista formáció-fogalom óriási elméleti értéke elsősorban azon alapul, hogy a benne kifejeződő elvek segítségével belső egységükre vezethetők vissza és általánosítva reprodukálhatók az egy típusú társadalomtörténeti rendszerek mint egységes strukturális egész, amely egyaránt felöleli a gazdasági és a gazdaságon kívül tevékenységet. A társadalmi-gazdasági alakulat fogalma éppen azzal állítja bonyolult feladat elé a történettudományt, hogy így komplex módon kell általánosítania a társadalomtörténeti rendszereket, azaz úgy reprodukálva őket, mint valóságos rendszer-egységeket. Irodalmunkban ehelyett az adott feladatot gyakran felcserélik a társadalomtörténeti rendszerek mesterkélt osztályozásával, amely a társadalmi összefüggésből önkényesen kiragadott egy vagy néhány jegyre épül, s mellőzi a rendszer más, igen lényeges jellemzőit. Nagyon világosan tűnik ez ki például abból, hogy a „rabszolgatartó alakulat” fogalma alá néha alapstruktúrájuk tekintetében teljesen különböző társadalmakat sorolnak, egyedül azon az alapon, hogy ezekben a társadalmakban vannak rabszolgatartó viszonyok.

A történelmi valóság komplex általánosításának feladata, amelyet a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmának használata állít a történettudomány elé, szükségképpen megköveteli a társadalomtörténeti rendszerek összehasonlítását, általános és megkülönböztető vonásaik gondos és sokoldalú tanulmányozását. Sajnos, irodalmunkban ezek a kutatások igen fogyatékosak; holott csak az ilyen kutatások alapján dolgozható ki az az átgondolt történettípológiai rendszer, amely a társadalomtörténeti folyamatot mind tartalmi általánossága, mind helyi sajátosságai szempontjából kifejezheti. Ehhez azonban mindenképp a történelmi összehasonlítások általános módszerét kell elméletileg feldolgozni. A továbbiakban megpróbáljuk általánosságban jellemezni a társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító vizsgálatának módszerét, s meghatározni alkalmazásának alapvető aspektusait,

A TÁRSADALOMTÖRTÉNETI RENDSZEREK ÖSSZEHASONLÍTÓ TANULMÁNYOZÁSÁNAK FŐ KÉRDÉSEI

1. *Előzetes megjegyzések*

A történelem összehasonlító tanulmányozásának problémáját irodal- munkban főleg az olyan diszciplínák rendkívül specifikus szemszögé- ből vizsgálták, mint a nyelvészet, néprajz, irodalomtudomány. A problé- ma effajta tárgyalása teljesen jogos és szükséges ugyan, de még ko- rántsem elegendő. Jelenleg elsősorban arra van szükség, hogy elvileg és általánosítva vessük fel az összehasonlító történelemvizsgálat módsze- rének problémáját, s a kérdésfeltevés alkalmas legyen arra, hogy meg- állapítsa ennek a módszernek a lehetőségeit az egész történettudomány központi megismerési feladatait illetően.¹ Figyelembe kell azonban ven- nünk, hogy igen sokrétű és bonyolult problémáról van szó, s egy rövid vázlat keretében még arra sincs mód, hogy az idevágó kérdések teljes körét körvonalazzuk. Ezért arra kell szorítkoznunk, hogy a legáltalá- nosabban jellemezzük azt a vizsgálati eljárást, amely az irodalomban az „összehasonlító-történeti módszer” elnevezést kapta, és felvázoljuk a társadalomtörténeti kutatásban való alkalmazásának alapvető aspek- tusait.

Az utóbbi évtizedeket egészen a közelmúltig az jellemezte, hogy elég jelentősen megcsappant az érdeklődés a történelem összehasonlító

¹ A kérdéssel kapcsolatos álláspontunkat a következő cikkeken foglaltuk össze: „Az összehasonlító módszer jelentőségéről a kultúrtörténeti megismerésben” – „Vesz- nyik isztorii mirovoj kulturi” 1957. 4. sz.; „A történelem összehasonlító vizsgálatának alapelveiről.” – Lásd Voproszi isztorii, 1966. 7. sz.

tanulmányozása iránt. Ez számos okkal magyarázható, egyebek között azzal, hogy az összehasonlító-történeti módszer alkalmazásának a múltban sok fogyatékosága volt. A módszer vulgáris alkalmazása elleni jogos reakció azonban néha bizalmatlanságba csapott át a módszer tudományos-megismerő jelentőségével szemben, sőt, ennek teljes tagadásához vezetett. V. Zsirmunszkij például a néprajz és az irodalomtudomány tapasztalataira hivatkozva a következőket írja: „Az irodalmi vagy néprajzi tények elvtelen, empirikus egybevetése a merőben külsőleges – reális vagy még gyakrabban látszólagos – hasonlóság alapján, minden hasonlóságnak egy mechanikusan értelmezett hatással történő magyarázata, anélkül, hogy figyelembe vennék ennek a hatásnak a társadalomtörténeti okait, előfeltételeit a helyi történelmi és speciálisan irodalmi fejlődésben, valamint a kölcsönzött »minták« társadalmi átalakítását – mindez teljesen jogos bizalmatlanságot támasztott az úgynevezett »összehasonlító módszer« egészével szemben.”²

Az összehasonlító módszernek ez a vulgáris alkalmazása, amely a történettudomány más területein – így a XIX. század általános kultúratudományában –, is honos volt, gyakran vezetett sematizmushoz, a különböző kultúrák hasonlóságának mechanikus meghatározásához, egyedi specifikumuk mellőzéséhez stb. Természetesen folytathatnánk az efféle példákat, de bármennyit sorolnánk is fel, önmagukban még nem tehetik semmissé a komparativisztika múltbeli érdemeit, s ami a legfontosabb, nem adhatnak választ arra a kérdésre, hogy melyek az összehasonlító történelemvizsgálat módszerének elvi kutatási lehetőségei. Az összehasonlító-történeti módszer problémája határozottan megköveteli, hogy erre figyelmet fordítsunk, hiszen a megoldásától függ sok tekintetben a társadalomtörténeti megismerés fejlődése. Teljesen alaptalan az összehasonlító történelem vizsgálateszméjének azonosítása ennek az eszmének régebbi vulgáris alkalmazásával, az ilyen vizsgálat hibás részeredményeivel.

Jelenleg nem arról kell vitatkozni, hogy elfogadjuk-e az összehasonlító-történeti módszert vagy sem, hanem azokról a kérdésekről, amelyek ennek a módszernek a jellegére és elveire, a kutatási eljárások rendszerében betöltött helyére és szerepére, terminológiai jelölésére stb. vonatkoznak.

Az összehasonlító módszerről szólva nem arra gondolunk, hogy mi a

² V. Zsirmunszkij: A szláv népi epika és az eposz összehasonlító vizsgálatának problémája. Moszkva 1938. 16. old. (oroszul).

funkciója az összehasonlításnak a megismerő tevékenységben általában, hanem a kutatásnak arra a viszonylag önálló, szisztematikusan megszervezett eljárására, melynek során az összehasonlítások specifikus megismerési célok elérését szolgálják; éppen ez jogosít fel bennünket a „módszer” fogalmának használatára. És ezt nagyon fontos hangsúlyoznunk, hiszen az összehasonlítás, mint olyan, korántsem a történettudománynak vagy a tudomány más „összehasonlító” területeinek előjoga. Az összehasonlítás szükségképpen állandó eleme a megismerés valamennyi szakaszának és valamennyi formájának. Sőt, összehasonlítás nélkül nemcsak a megismerés folyamata elképzelhetetlen, hanem általában az emberi tevékenység bármely formája; csak az összehasonlítás révén válik lehetővé a tárgyak hasonlóságainak és különbségeinek megállapítása, maga az absztrahálás és fogalomalkotás folyamata. De ha az összehasonlításnak nem ezt az „előfeltevésszerű” és ebben az értelemben egyetemes és a megismerő tevékenység minden fajtája számára azonos szerepét tartjuk szem előtt, akkor azt kell mondanunk, hogy az összehasonlítás jelentősége specifikusan a kutatásra nézve korántsem egyforma a különböző tudományokban. Egyes tudományok nem érzik szükségét annak, hogy különlegesen szervezett és rendszeresen alkalmazott összehasonlító módszert dolgozzanak ki. Más tudományok számára viszont nélkülözhetetlen ennek a módszernek a kidolgozása, mert ezt követelik belső szükségleteik: a kutatás tárgyának sajátosságai és a megismerési feladatok specifikumai. Pontosan ezért alakultak ki különleges összehasonlító diszciplínák sok tudományban (például az összehasonlító anatómia, összehasonlító fiziológia, összehasonlító embriológia, összehasonlító nyelvtudomány, összehasonlító kulturológia stb.). Néhány általános megismerési funkció betöltése mellett az összehasonlító módszer valamennyiükben megtalálja a maga specifikációját, s konkrét szerkezetét és feladatát illetően néha igen sajátos vonásokkal rendelkezik.

Irodalmunkban gyakran találkozhatunk azzal az állítással, hogy maga a „módszer” fogalma az összehasonlító-történeti vizsgálatot csak feltételesen illeti meg. B. Gornung például a következőket mondja A. Meje „Összehasonlító módszer a történeti nyelvtudományban” c. munkájához írt előszavában: „A mi szemünkben az összehasonlító-történeti »módszer« nem módszer a szó tulajdonképpeni értelmében. A módszer mindig kapcsolatban van egy meghatározott tudományos világnézettel, a valóság törvényeinek, lét és tudat viszonyának, a természet és a társadalom alapvető fejlődéstörvényeinek meghatározott felfogásával. A

mi szemünkben ez a »módszer« csak a tények helyes összegyűjtéséhez, rendszerezéséhez és részleges általánosításához szükséges kutatási eljárások bizonyos rendszere.”³ Amint látjuk, B. Gornung szembeállítja az összehasonlító-történeti módszert a filozófiai-világnézeti értelemben vett módszerrel. Ezzel ellentétes álláspontot vall például V. Zvegincev, aki azt javasolja, hogy a „módszertannak” mint „filozófiai kategóriák összességének” a fogalmát különböztessük meg a „módszernek” a kutatási eljárások összességeként értelmezett „módszer” fogalmától. Az utóbbihoz sorolja az összehasonlító-történeti módszert is.⁴

Úgy véljük, hogy magát a „módszer” fogalmát rugalmasabban kell meghatározni, figyelembe véve mind az irodalomban megszilárdult különböző aspektusokat, amelyekben a kontextustól függően alkalmazzák, mind pedig azt, hogy mennyire jogos ennek a fogalomnak a segítségével kifejezni az absztrakció különböző szintjeit, attól függően, hogy általános filozófiai módszerről van-e szó, vagy szűkebb szférában alkalmazott módszertani rendszerekről. A módszert a megismerés folyamatában reálisan adott rendszerként kell tárgyalnunk – ez a legfőbb, a döntő feltétele annak, hogy helyesen közelítsük meg meghatározását. A módszer pedig, mint ilyen, meghatározott integrált egészként jelenik meg, amely magába foglalja mind a megfelelő elméleti (filozófiai, speciális) elveket, mind a különböző kutatási eljárások összességét és alkalmazásuk módját. A megismerési eszközök általános rendszerének ezek az alkotóelemei egymástól elválasztva csak gondolati absztrakcióként léteznek. Az ilyen absztrahálás nemcsak jogos, hanem nélkülözhetetlen is ahhoz, hogy ezeket az alkotóelemeket világosan megkülönböztessük, meghatározzuk specifikus kutatási funkcióikat stb. Emellett azonban nem szabad szem elől tévesztenünk a tudományos megismerés folyamatában létező egységüket. Ez az egység nagyon világosan mutatkozik meg – többek közt – a történelem összehasonlító tanulmányozásakor, mert ez a megismerési eszközök meghatározott módon elrendezett rendszerét tételezi fel, amely szükségképpen magába foglalja a megfelelő elméleti elveket is.

³ Lásd A. Meje: *Összehasonlító módszer a történeti nyelvtudományban*. Moszkva 1954. 5. old. (oroszul). Régebben a jelen munka szerzője is ezen az állásponton volt. Lásd Vesznyik *Istorii mirovoj kulturi*, 1957. 4. sz. 38. old.

⁴ V. Zvegincev: *Általános nyelvtudományi tanulmányok*. Moszkva 1962. 90., 91. old. (oroszul).

2. A történelem összehasonlító tanulmányozásának különböző fajtái

Beszéltünk már arról, hogy az összehasonlítás alapvető funkciója a vizsgált tárgyak hasonlóságának és különbségeinek megállapítása. Az alappozzanat itt a hasonlóság megállapítása, hiszen csak a tárgy általános jegyeinek ismerete teszi lehetővé a megkülönböztető vonások feltárását. Maga a hasonlóság (és a különbségek) jellege természetesen korántsem egyforma. Ha a történelmi valóságot vesszük szemügyre, könnyen meggyőződünk arról, hogy a megfigyelt hasonlóság eredendő okai igen különbözőek. Így a történelmi jelenségek hasonlósága lehet a keletkezésük szerinti rokonság eredménye (azaz genetikusan), vagy történelmi kölcsönhatás (például a kulturális diffúzió) következménye, végül, létrejöhet különböző történelmi folyamatok működési és fejlődési törvényszerűségeinek eredményeképpen. A történelem összehasonlító vizsgálata előtt álló feladatok sok tekintetben attól függenek, hogy a hasonlóság három felsorolt fajtája közül melyikkel van dolgunk. Ennek megfelelően V. Zsirmunszkij azt javasolja, hogy az egyszerű egybevetés mellett különböztessük meg: a *történettípológiai összehasonlítást*, amely a genetikusan össze nem kapcsolt jelenségek hasonlóságát a társadalmi fejlődés azonos feltételeivel magyarázza; a *történelmi-genetikus összehasonlítást*, amely a hasonló jelenségeket keletkezésük szerinti rokonság eredményének tekinti, a későbbi eltérés okát pedig továbbfejlődésük történelmi feltételeiben látja; a *nemzetközi kulturális kölcsönhatást megállapító összehasonlítást*, amely az adott népek történelmi közelségére és társadalmi fejlődésük előfeltételeire épül.⁵

Ezzel az osztályozással szemben általában nincs ellenvetés. Úgy véljük azonban, hogy a történettípológiai összehasonlítások legfontosabb megkülönböztető sajátossága egyáltalában nem az, hogy objektumaik történelmileg függetlenek és genetikusan nincsenek összekapcsolva egymással. A történettípológiai összehasonlítások objektumainak nem kötelező ismervük a poligenetikus jelleg. Például aligha vonható kétségbe, hogy a történettípológiai összehasonlító módszert joggal alkalmazhatjuk Európa országaira, jóllehet ezeknek az országoknak közös az eredetük. Ahhoz, hogy megértsük a történettípológiai összehasonlítások minőségi sajátosságait, elsősorban a történelmi hasonlóság (vagy különbségek) közvetlen forrását kell szem előtt tartanunk. Ez a forrás már nem egy-egy konkrét történelmi kapcsolatból ered, hanem a meg-

⁵ Lásd V. Zsirmunszkij: Id. mű, 6., 7. old.

felelő történelmi rendszerek működésének és fejlődésének immanens törvényszerűségeiből. A társadalomtörténeti rendszereket sajátos jellegük folytán lehetetlen közvetlenül összehasonlítani; az összehasonlítás-hoz előzetesen meg kell alkotni azokat a megfelelő fogalmakat (típusokat), amelyek segítségével a vizsgált történelmi folyamatok általánosíthatók és visszavezethetők belső egységükre.

Az összehasonlítások fent említett fajtáinak szerepe korántsem egyforma a történettudomány különböző területein. Például a történeti nyelvtudományban mindmáig a történeti-genetikus összehasonlítások uralkodnak, és összehasonlító-történeti módszeren többnyire csupán azt az eszközrendszert értik, amellyel az összehasonlításnak ezt a fajtáját végzik. Az egymással rokonságban nem álló nyelvek tanulmányozására itt az összehasonlító-egybevető (összehasonlító-leíró) módszert alkalmazzák. E két módszer különbségét hangsúlyozva, R. Budagov ezt írja: „Főleg az összehasonlító-történeti és az összehasonlító-egybevető módszert kell elhatárolnunk egymástól. Az első többnyire csak a rokonnyelvekre alkalmazható, az összehasonlító-egybevető módszer segítségével viszont a legkülönbözőbb nyelveket tanulmányozhatjuk: az üzbég nyelvet összehasonlítjuk az oroszsal, vagy az arabot a spanyollal stb.”⁶ Következésképpen, összehasonlító-történeti módszeren a nyelvtudományban azoknak az eszközöknek a rendszerét kell értenünk, amelyeket a rokon nyelvek vizsgálatára alkalmazunk mind történelmi eredetük kiderítésére, vagy pedig későbbi történelmi fejlődésük megkülönböztető vonásainak megállapítására. Az összehasonlító-történeti módszernek ez a szűk értelmezése nemcsak a nyelv specifikus tárgyi sajátosságaitól függ, hanem e terminus használatában meghonosodott és állandósult hagyományoktól is. Ez azonban teljességgel célszerűtlen a társadalomtudományok egészét illetően. Az összehasonlító-történeti módszernek, ha az emberiség történetére alkalmazzuk, jóval szélesebbek a kutatási funkciói, s ezért a történeti-genetikus és a történettropológiai jellegű összehasonlításokat egyaránt magukba kell foglalniuk. Sőt, a történettropológiai összehasonlításoknak vezető szerepet tulajdoníthatunk az egész társadalomtörténeti tudomány területén. S ha a történeti-genetikus összehasonlítások hatékonysága abban rejlik, hogy hangsúlyozottan függenek a kutatás metodikájának kidolgozásától, a metodika közvetlen technikájától, a történettropológiai összehasonlítások termékenységét és egy-

⁶ R. Budagov: Bevezetés a nyelvtudományba. Moszkva 1958. 372. old. (oroszul); lásd továbbá A. Szmirnyickij: Az összehasonlító-történeti módszer és a nyelvi rokonság meghatározása. Moszkva 1955. 8. old. (oroszul).

általában a jellegét mindenekelőtt a társadalomtörténeti valóság megközelítésére szolgáló elméleti elvek szabják meg a maguk összességében. Ezek az elvek határozzák meg az összehasonlító-történeti módszer logikai alapstruktúráját és a specifikus logikai megismerési eszközöknek a történettípológiai összehasonlítások realizálására szolgáló rendszerét.

Könnyen meggyőződhetünk erről, ha egybevetjük a társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító tanulmányozására vonatkozó idealista és történelmi materialista álláspontot. Így Ph. Bagby javaslata szerint az összehasonlító vizsgálat során abból a tényből kell kiindulnunk, hogy a civilizációk két kategóriára oszlanak: alapvetőekre és periférikusokra (másodlagosakra).⁷ Ezért a feladat – véleménye szerint – arra korlátozódik, hogy a civilizációk megkülönböztető és közös vonásait kutassuk a megkülönböztetett csoportokon belül. Bagbynek a civilizációk összehasonlító vizsgálatával kapcsolatos második elve a „diakronikus” és a „szinkronikus” szemlélet elve: ennek értelmében a megfelelő elemek egyrészt az időrendi egymásután, másrészt az időbeli együttlétezés rendjében helyezkednek el. Így az „alapvető” civilizációkat tanulmányozva – jegyzi meg a szerző – azt kell megállapítanunk, hogy a kultúra elemeinek megfelelő kombinációi időben együtt léteznek-e, vagy az időbeli egymásután fűzi őket össze egymással.

Milyen mértékben felelnek meg a Bagby-féle elvek az összehasonlító (az adott esetben az összehasonlító-típológiai) történetkutatás követelményeinek? Logikailag az összehasonlítás lényege az, hogy a különböző objektumokat egy meghatározott alapon összefüggésbe hozunk egymással. Ez az alap lehet az összehasonlított objektumok faji ismérvei, vagy azok a jegyek, amelyek egy-egy oldalukról jellemzik őket. Éppen az alap megválasztása határozza meg az objektumok vizsgált viszonyainak jellegét. Ügyelnünk kell arra, hogy az objektumok fajfogalmi viszonylagosak. Például, ha a lét különböző szféráihoz – mondjuk, a társadalmi és a biológiai rendszerekhez – tartozó objektumokat hozunk összefüggésbe, akkor azt a szférát kell fajnak tekintenünk, amelyikhez az illető objektum tartozik. Ha – mondjuk – történelmileg különböző társadalmi struktúrákat hozunk összefüggésbe, akkor nem elég arra rámutatnunk, hogy a társadalmi élet szférájához tartoznak, mert ezzel

⁷ Az alapvetők közé Bagby kilenc civilizációt sorol. Ezek: az egyiptomi, babilóniai, kínai, indiai, „klasszikus”, perui, közép-amerikai, nyugat-európai és közel-keleti. Periférikusak: a hettita, égei, tibeti, burmai, ceyloni. (*History and Culture*, 165–167., 183., 185. old.)

még nem határoztuk meg ezeknek az adott összehasonlítás aspektusában tekintett objektumoknak a fáját. Fajon ebben az esetben azokat a jegyeket értjük, amelyek az objektumok közös *történelmi* természetét fejezik ki. Éppen ebben rejlik az összehasonlító-történeti kutatás legfőbb megkülönböztető vonása: azok a jellegzetességek, amelyek azt fejezik ki, hogy a vizsgálat objektumai a valóság megfelelő szféráihoz (az anyagmozgás megfelelő formáihoz) tartoznak, korántsem elégségesek ahhoz, hogy fajuk szerint hozzuk őket összefüggésbe és a hasonlóság vagy különbség viszonyait állapítsuk meg közöttük.

Például amikor különböző fémeket vetünk egybe egymással, szükségképpen azt tapasztaljuk, hogy struktúrájában, külső formájában és más tulajdonságaiban mindegyikük jelentékenyen különbözik a többitől. De bármilyenek legyenek is ezek a különbségek, faji jegyét, azaz a fémekhez való tartozását tekintve mindegyikük a hasonlóság viszonyában van. Éppen ez ad alapot arra, hogy minden fémet az összehasonlítás egységes, ekvivalens sorában helyezünk el. Másképp áll a dolog, amikor a historizmus elvét akarjuk alkalmazni a kutatásban. Ez már az objektumok közötti (faji) hasonlósági és különbözőségi viszonyok megállapításának más kritériumait tételezi fel. Ehhez nem olyan jegyeket kell kiválasztanunk, amelyek az objektumoknak a valóság megfelelő szférájához tartozását fejezik ki, hanem olyanokat, amelyek a társadalmi viszonyoknak és a kultúrának a történelmi fejlődés folyamán kialakult egyik vagy másik típusát jellemzik. És elsősorban éppen ezért jogosult, hogy amikor ezt a módszert a történetkutatás objektumaira alkalmazzuk, ne egyszerűen összehasonlító, hanem összehasonlító-történeti módszerről beszéljünk. A történetkutatás objektumainak fáját kifejező alap különleges jelentőségű ezeknek az objektumoknak az összehasonlító vizsgálata szempontjából, mert csak ez alkalmas az objektumok belső történelmi természetének megállapítását lehetővé tevő leglényesebb viszonyok kiemelésére. Ezért a történelmi rendszerek összehasonlító vizsgálata elvileg csak akkor lehetséges, ha faji jegyük alapján vetjük egybe, amelynek segítségével meghatározható a megfelelő történelmi komplexumok egyneműsége (egytipusú jellege, ekvivalenciája, párhuzamossága), illetve különeműsége.

3. A társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító-tipológiai tanulmányozásának „horizontális” és „vertikális” aspektusa

Az irodalomban⁸ gyakran találkozunk azzal az állítással, hogy csak az egynemű történelmi objektumok összehasonlítása jogosult. Úgy véljük, ez helytelen. Az összehasonlító-történeti kutatás mind az egynemű, mind a különemű történelmi objektumokat tárgyává teheti. Más kérdés, hogy maga a kutatás minőségileg másképpen épül fel, attól függően, hogy az összehasonlítás objektumai egytípusúak-e vagy sem. Ezzel kapcsolatban felmerül a szinkronikus és diakronikus kutatási elv alkalmazásának kérdése, azoké az elveké, amelyekhez Bagby javaslata szerint igazodnunk kell. Úgy véljük, hogy ezek az elvek egyáltalában nem elégségesek az összehasonlító történetkutatás feladatainak megoldásához.

Mint ismeretes, az említett elvek szerint az objektumok (attól függően, hogy egyidejűek-e vagy időbeli egymásutánban vannak) két síkon helyezkednek el: „horizontális” síkon (az egyidejűség jegye alapján), és „vertikális” síkon (az objektumok időbeli egymásutániségének jegye alapján). Az összehasonlító-tipológiai történetkutatás szintén feltételezi a kutatás objektumainak mintegy „horizontális” és „vertikális” vizsgálatát. Eltérően azonban az objektumok vizsgálatának szinkronikus és diakronikus módszerétől, az összehasonlító történetkutatás elvei azt követelik, hogy az objektumokat ne egyidejűségük és időbeli egymásutánjuk jegyei alapján helyezzük el, hanem aszerint, hogy történelmileg egytípusúak-e vagy különböző típusúak. A „horizontális” vizsgálat a történelmileg strukturálisan egy típusú objektumokat rendezi el egy egységes „párhuzamos” sorba, a „vertikális” pedig a strukturálisan különemű objektumokat, amelyek a társadalomtörténeti rendszerek minőségileg különböző típusait fejezik ki. Nincs elvi jelentősége annak, hogy a „horizontális” és a „vertikális” sorba elhelyezett objektumok egyidejűek-e, vagy időben egymást követik. Sőt, a történelem összehasonlító tanulmányozásakor „vertikális” sorban helyezhetők el olyan objektumok, amelyek egyidejűleg léteznek térben, és megfordítva, „horizontális” sorba kerülhetnek időbelileg egymást követő objektumok. Ha például összehasonlító elemzés tárgyává tesszük Nyugat-Európának és az amerikai kontinens hódítás utáni időszakának társadalmait, akkor ezeket az objektumokat „vertikális” sorban kell elhelyez-

⁸ Lásd például *M. Kovalevszkij: Szociológiája I. köt. Moszkva 1910. 70. old. (oroszul).*

nünk, mert jóllehet egyidejűleg léteztek, mégis a történelmi fejlődés különböző szakaszait képviselték, következésképpen eltérő társadalmi struktúrákkal rendelkeztek. Ha viszont a perui inkák társadalmát hasonlítjuk össze az ókori egyiptomiakéval, akkor a két társadalmat „horizontális” sorban kell elhelyeznünk, annak ellenére, hogy időbeli különbség volt közöttük. Így az objektumok két különböző vizsgálati síkban történő elhelyezésének alapvető kritériuma strukturálisan egynemű vagy különemű voltak. Ettől a feltételtől függően öltnek az összehasonlítások minőségileg különböző jelleget, tűznek ki elvileg különböző, specifikus megismerési feladatokat. Az összehasonlító kutatás folyamata mindkét esetben a közös, ismétlődő vonások és jegyek megállapításától halad a megkülönböztető sajátosságok tisztázása felé. Az objektumok közös és megkülönböztető vonásai közötti összefüggés problémája azonban minőségileg másképp vetődik fel a „horizontális” összehasonlító módszer alkalmazásakor (amikor egytípusú objektumokat hasonlítunk össze) és a „vertikális” módszer esetében (amikor különemű objektumokat hasonlítunk össze).

Az egynemű („párhuzamos”) történelmi rendszerek „horizontális” összehasonlító vizsgálata során a feladat az, hogy megállapítsuk e rendszerek közös működési és fejlődési törvényszerűségeinek egyedi, sajátos megnyilvánulását (például az ókori Görögország és Róma társadalmában); a különemű rendszerek összehasonlító vizsgálata viszont másféle feladatot old meg: tisztázza az összefüggést a történelmi struktúrák között, amelyek a társadalmi fejlődés minőségileg különböző típusait (mondjuk a tőkés és a feudális társadalom típusát) fejezik ki.

Az összehasonlítás mind az első, mind a második esetben tipológiai természetű, azaz a vizsgált folyamatok struktúráját kifejező típusok megalkotása útján valósul meg. De az összehasonlítás az első esetben egy olyan előzetesen felépített típus, vagy más szóval modell segítségével történik, amely reprodukálva az egybevetett folyamatok közös struktúráját, mintegy „ráilleszkedik” ezekre a folyamatokra, hogy megállapítsa és rendszerezze megkülönböztető egyedi jegyeiket; a második esetben viszont már két strukturális típust (modellt) építünk fel, s ezeket közvetlenül vetjük össze egymással. A szisztematikusan végzett összehasonlítás a második esetben is csak akkor bizonyul lehetségesnek, ha előzetesen kiválasztjuk az összehasonlított folyamatok bizonyos közös jegyeit, amelyek segítségével specifikumuk is tisztázódik. Ez módszertanilag szükséges feltétele minden összehasonlításnak, mivel az egybevetett objektumok megkülönböztető jegyeit csak úgy érthetjük meg

és foglalhatjuk rendszerbe, ha előzetesen kiválasztjuk az objektumok bizonyos közös vonásait, hiszen éppen ezeknek kell a kutatás alapjául szolgálniuk.

Látjuk tehát, hogy az objektumok összehasonlító vizsgálatának logikái szerkezete minőségileg különbözőnek bizonyul, aszerint, hogy történetileg egynemű vagy különemű objektumokat hasonlítunk-e össze. Ezért nem meglepő, hogy a történelmi folyamatok és rendszerek belső természetének tisztázására alkalmas tudományos kritériumok megállapítása elsőrendű fontosságú probléma. Éppen ennek a problémának a megoldása során domborodik ki és válik különösen érzékelhetővé a materialista módszertan tudományos fölénye az idealista módszertannal szemben.

Fentebb, az „ekvivalens kultúrák” koncepciójának példáján, igyekeztünk kimutatni, hogy az idealista történetfelfogás nem tudja kidolgozni a történelmi folyamatok valódi belső természetének megállapítására alkalmas elméleti elveket. Ez a felfogás fenomenológiailag, formális-külsőleges módon közelíti meg az emberiség társadalomtörténeti gyakorlatának tanulmányozását, s így nem ad semmilyen szilárd és határozott tudományos kritériumot az összehasonlított kutatási objektumok specifikus belső tulajdonságainak tisztázásához. Ezeket a kritériumokat az idealisták a társadalmi tudat különböző megnyilvánulási formáiban, „fiziognómiájában” keresik; ebből kiindulva próbálják a társadalomtörténeti élet egységét megmagyarázni. Éppen ezért lesznek ezek a kritériumok annyira formálisak és határozatlanok, hogy általuk a legkülönbözőbb társadalomtörténeti struktúrák vezethetők vissza az összehasonlítás egységes, ekvivalens sorára.

Az idealizmusnak ez a vonása nagyon világosan mutatkozik meg többek közt Ph. Bagby példáján, aki ezt írja: „Azt az előfeltevést, hogy az eszmék és értékek fejlődésének összehasonlító tanulmányozása a történelem megértésének kulcsa, szükségszerűen vezetik le magából a kutatás tárgyának a természetéből. Mivel megállapítottuk, hogy pontosan az eszmék és értékek alapozzák meg a civilizációk integrálódását és differenciálódását, lehetetlen, hogy ne ezeknek a leírását és magyarázatát tegyük meg a történelem tudományos vizsgálatának alapvető céljává.”⁹

Tudjuk már, hogy mire jut Ph. Bagby ezekkel a módszertani elvekkel. Teljesen különböző történelmi alakulatokat, ókori és mai társadalmakat vezet vissza az összehasonlítás egyetlen „párhuzamos sorára”,

⁹ Ph. Bagby: *History and Culture*. 191., 212. old.

mint egynemű objektumokat. Ezért nem meglepő, hogy logikai szempontból Bagby koncepciója csak a civilizációk „horizontális” összehasonlító vizsgálatához ad premisszákat.

Azok az idealista kutatók, akik a történelem összehasonlító tanulmányozása során az *egynemű* történelmi folyamatokat és rendszereket akarják felmutatni s a történelem szakaszos fejlődésének nézőpontjából indulnak ki, ezt nem meghatározott elméleti elvek és szabatosan megállapított kritériumok segítségével teszik, hanem csupán az empirikus evidencia alapján, s főképpen a sejtéshez és az intuícióhoz igazodnak.

Jól kimutatja ezt M. Kovalevszkij példáján B. Szafronov. A társadalmi fejlődésnek ugyanahhoz a fázisához fűződő egynemű történelmi jelenségek összehasonlításával kapcsolatban így ír: „De éppen ebben rejlik és itt mutatkozik meg Kovalevszkij módszertani fogyatéksága, amely arra kényszeríti őt, hogy néhány deklarációra szorítkozzék. Pluralista lévén, nem tudja megmagyarázni, min alapul a társadalom valamennyi oldalának egysége, mi a társadalom átalakulásának legfőbb ereje, és hol a határa a társadalmi evolúció egy-egy fázisának. Valójában híjával van a társadalmi formáció, a történelmi fejlődési szakasz elméletének, ennek csupán a gondolatáról, az eszméjéről van tudomása, csak azt a kategorikus követelményt ismeri, hogy ezt a körülményt figyelembe kell venni a történeti-összehasonlító módszer alkalmazásakor. Kovalevszkij nem dolgozta ki a formáció meghatározásának kritériumát, s ezzel gyakorlatilag az olyan ember helyzetébe került, aki nem tudja meghatározni, hogy két nép történetének összehasonlított tényei e népek fejlődésének ugyanahhoz a fokához tartoznak-e. Kitünt, hogy nincs szilárd talaja ahhoz, hogy a történeti-összehasonlító módszert racionálisan alkalmazza. Összehasonlításai csak véletlenül tehettek eleget a módszer követelményeinek, tudományos érték dolgában esetlegesek.”¹⁰

Úgy véljük, hogy B. Szafronovnak teljesen igaza van, amikor így értékeli M. Kovalevszkij módszertanát. Ahhoz, hogy a történelmi összehasonlítások eleget tehessenek a módszer követelményeinek és szigorúan tudományos értékűek legyenek, egyáltalában nem elég csak posztulálni az egynemű történelmi jelenségek összehasonlításának szükségességét. A történelem összehasonlító vizsgálata csak abban az esetben lehet termékeny, ha szabatosan megfogalmazott elméleti elveken ala-

¹⁰ B. Szafronov: M. Kovalevszkij, a szociológus. Moszkva 1960. 253. old. (oroszul).

pul, amelyek alkalmasak arra, hogy tudományos kritériumokat szolgáltatassanak a társadalmi viszonyok és a kultúra történelmileg kimunkált általános alaptípusainak felmutatásához. Csak e kritériumok alapján vethető fel helyesen a történelmi ekvivalencia problémája, vagyis nem azzal az eredménnyel, hogy egyszerűen megállapítjuk a társadalomtörténeti rendszerek néhány elszigetelt jegyének ismétlődését, hanem azzal, hogy ezeket a jegyeket maguknak a rendszereknek az összefüggésében vizsgáljuk, amelyeket bizonyos átfogó és lényegbevágó általános vonások jellemeznek.

Több ízben beszéltünk már arról, hogy a társadalomtörténeti kutatás objektumainak következetes, szisztematikus tanulmányozása csak az objektumok monista szemlélete alapján lehetséges, mert a társadalmi rendszer magyarázatának az a feltétele, hogy megtaláljuk a rendszer meghatározó strukturális egységét. Ennek fényében érthetővé válik M. Kovalevszkij, valamint az emberiség szakaszos fejlődésének eszméjét osztó más pluralista kutatók nézeteinek egész ellentmondásossága. Ezek a kutatók egyrészt arra töreksenek, hogy kijelöljék a társadalmi fejlődés szakaszait, s azt indítványozzák, hogy az egyes szakaszokhoz való tartozásuk alapján kell megítélni a történelmi folyamatok és jelenségek egyneműségét vagy különeműségét. Másrészt fellépnek a monista történelemszemlélet eszméje ellen, holott csak ennek alapján lehetséges a társadalmi viszonyok és a kultúra általános történelmi típusainak mint minőségileg meghatározott rendszereknek a kijelölése. Ahogy már megjegyeztük, a szociológiai pluralistától – jóllehet leszögezve a különböző társadalmi tényezők kölcsönhatását – bensőleg idegen a történelem szervesen szisztematikus szemléletének eszméje, s így nem meglepő, hogy a pluralista álláspont az esetek többségében párosul a társadalom mechanikus értelmezésével.

Azok a kutatók viszont, akik elutasítják a pluralista és mechanikus megközelítést és igyekeznek visszavezetni a történelmi komplexusokat belső egységükre és minőségi meghatározottságukra, következetesen idealista álláspontonról kiindulva, arra kényszerülnek, hogy az összehasonlított képződmények komplex történelmi természetének megállapításához szükséges kritériumokat közvetlenül a társadalmi tudat különböző formáiban, a „szellemi” kultúra elemeiben keressék. Ezzel kapcsolatban példaképpen ismét az „ekvivalens civilizációk” koncepciójára hivatkozunk, amelynek képviselői ezeket a kritériumokat – mivel nem meríthetik a különböző társadalomtörténeti rendszerek tartalmának általánosításából – kénytelenek e rendszerek specifikus, meg-

ismételhetetlen megnyilvánulását kifejező jegyek alapján kidolgozni. Ennek következtében a rendszerek komplex természetének megállapítását szolgáló kritériumok annyira formális jelleget öltenek, hogy óhatatlanul szembekerülnek egymással. Éppen ebből következik a történelemnek az a világosan kifejezett individualizációja, amely a XX. század nyugati történelemfilozófiájában megfigyelhető. Végeredményképpen a történelmi folyamatok és rendszerek „egyenértékűsége” és „párhuzamossága” e történelemfilozófia képviselőinek többségénél lényegében véve már nem a vizsgált történelmi folyamatok és rendszerek típusazonosságát és közös tartalmát fejezi ki, hanem éppen ellenkezőleg, teljes tartalmi ellentétességüket.

Egészen más elméleti kiindulópontokat ad a társadalmi-gazdasági alakulatok történelmi materialista elmélete. A formációk elméletének fényében a történelmi „ekvivalencia” gondolata egészen más tartalmat nyer és módszertanilag valóban termékenynek bizonyul. A marxista kutatónak, aki szembekerül a mai történettudomány előtt álló problémákkal, nagy munkát kell végeznie e tanítás alapelveinek konkretizálása érdekében, annak az összefüggő és empirikusan megalapozott elméleti rendszernek a kidolgozása érdekében, amely lehetővé teszi, hogy szabadon és hatékonyan alkalmazzuk az „ekvivalencia” fogalmát az összehasonlító-történeti kutatás különböző objektumaira.

Szóltunk már azokról a nehézségekről, amelyek ennek az összehasonlító történelemvizsgálatra nézve oly fontos fogalomnak az alkalmazásakor merülnek fel, mégpedig azért, mert egyértelmű meghatározása nem lehetséges. Egyrészt a történelmi materialista koncepció számára, amely az emberiség világtörténelmi, szakaszos fejlődésének eszméjéből indul ki, elsősorban az *egy típusú* történelmi folyamatok jelennek meg történelmileg ekvivalensekként. Másrészt azonban a történelmi ekvivalencia (párhuzamosság, egyenértékűség) fogalma azokra a *különböző típusú* történelmi folyamatokra is alkalmazható, amelyek minőségileg különböző síkokon fejezik ki a társadalmi fejlődésnek ugyanazt a közös szakaszát. Az „ekvivalenciának” mindezek a jelentései a társadalomtörténeti rendszerek *általános típusait* fejezik ki. Van azonban a történelmi „egyenértékűségnek” egy harmadik jelentése is, amely már ezeknek a rendszereknek a *helyi formáját* fejezi ki. S mint emlékszünk rá, éppen ez a jelentés szolgál az „ekvivalens kultúrák” koncepciójának alapjául. Ezeknek a problémáknak a megvitatása során a történettudománynak a kellőképpen pontos terminológiai megjelöléssel kell

ellátnia a történelmi „ekvivalencia” fogalmát, e különböző jelentései alapján.

A konkrét társadalomtörténeti rendszerek típusazonosságának fogalma egyáltalában nem zárja ki különbségeiket. Ezeket a különbségeket kisebb vagy nagyobb mértékben szükségszerűen idézik elő a földrajzi környezet specifikus sajátosságai, a történelmi hagyományok, az egyik vagy másik társadalomtörténeti rendszert jellemző konkrét történelmi kapcsolatok rendszerei. A történelmi típusazonosság fogalma feltételezi a társadalomtörténeti rendszerek alapstruktúrájának közös voltát, a működésüket és fejlődésüket meghatározó törvényszerűségek egységét. Csak ha a rendszerek különbségei nem érintik az alapstruktúrát, beszélhetünk történelmi típusazonosságról. Ha viszont a történelmi rendszerek alapstruktúrájukban különböznek egymástól, akkor már nem tekinthetjük őket egytípusúaknak, és összehasonlító tanulmányozásukat minőségileg másféleképpen („vertikálisan”) kell felépítenünk.

Beszéltünk már azokról a különbségekről, amelyek a kutatás megismerési feladataiban és jellegében mutatkoznak meg, aszerint, hogy az összehasonlító vizsgálat történelmileg egynemű vagy különmemű objektumokra irányul-e. Ismételjük meg következtetéseinket.

A történelmileg egynemű objektumok összehasonlító vizsgálata (a „horizontális” összehasonlítás) során a kutatásnak az a feladata, hogy megállapítsa az adott objektumok általános működési és fejlődési törvényszerűségeinek egyedi, sajátzerű megnyilvánulását; a történelmileg különmemű objektumok összehasonlító vizsgálata (a „vertikális” összehasonlítás) során viszont az összehasonlítás közvetlen objektumai a logikailag már előzetesen kiválasztott alapstruktúrák, a specifikus törvényszerűségek. Az összehasonlítás mind az első, mind a második esetben *tipológiai* jellegű, azaz a vizsgált rendszerek struktúráit kifejező típusok konstruálása útján történik. Az első esetben azonban az összehasonlítás az egybevetett folyamatok közös struktúráját kifejező típus előzetes megszerkesztése útján történik, s ezt azután „ráillesztik” a folyamatokra, hogy rendszerbe foglalják megkülönböztető jegyeiket és megállapítsák történelmileg feltételezett okaikat; a második esetben viszont már két strukturális típust konstruálnak, s ezeket közvetlenül hasonlítják össze egymással.

Mint már tudjuk, azok a kutatók, akik következetesen a történelmi idealizmus módszertanához igazodnak, a történelmi valóság formális-külsőleges megközelítése következtében gyakorlatilag kénytelenek az összehasonlítást egyetlen, „horizontális” síkon végezni, amely ekvivalens

objektumok összehasonlítását tételezi fel. Ennek eredményeképpen az idealista elveken alapuló összehasonlító módszer sehogyan sem képes termékenyen betölteni a maga fontos megismerő funkcióját, s lényegében a felszínes analógiák módszerére redukálódik.

Másféle módszertani lehetőségeket tartalmaznak a történelmi materialista elvek. Ezek az elvek megteremtik a feltételeket ahhoz, hogy kidolgozzuk az egynemű és a különmemű társadalomtörténeti rendszerek megállapításának tudományos kritériumait, s ezzel megteremtik a szükséges előfeltételeket mind a „horizontális”, mind a „vertikális” történelemkutatás számára.

Fentebb, amikor a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmát jellemeztük, beszéltünk már arról, hogy ez a fogalom semmiképpen sem tekinthető kész recept-sémának, amely alkalmas arra, hogy a történelem egész sokrétűségét kifejezze. Ez a fogalom csak akkor töltheti be a történelemkutatásban a maga fontos módszertani szerepét, ha minden egyes konkrét esetben az objektív történelmi tényeknek megfelelő empirikus megalapozást kap. Ha ez a feltétel nem teljesül, elkerülhetetlen a társadalmi-gazdasági alakulatokról szóló tanításnak a történelmi tényeket meghamisító dogmatikus értelmezése, amikor is elsikkad a szükséges különbségtétel a logikailag idealizált elméleti rendszer és az általa reprodukált, végtelenül bonyolultabb és sokrétűbb valóság között.

A társadalmi-gazdasági alakulat fogalmának megismerési alapfunkciója a történelem „horizontális” összehasonlító vizsgálatában nem az, hogy kész sémát erőszakoljon a különböző társadalomtörténeti rendszerekre, hanem az, hogy visszavezesse ezeket a rendszereket belső alapjukra, mivel tulajdonképpen így válik lehetővé egyedi sajátosságuk termékeny és szisztematikus kutatása.

Ami a történelem „vertikális” vizsgálatát illeti, az adott esetben a társadalmi-gazdasági alakulat fogalma megteremti az előfeltételeket a társadalmi viszonyok és a kultúra történelmileg kimunkált alaptípusai közötti különbségek szisztematikus kutatásához, és ezzel egyszersmind ráirányítja a kutató figyelmét az egymástól minőségileg különböző, különmemű társadalomtörténeti rendszerek működésének és fejlődésének közös törvényszerűségeire is.¹¹

A történelem „horizontális” és „vertikális” összehasonlító tanulmányozásának méretei és síkjai igen különbözőek lehetnek. Közvetlenül

¹¹ Ilyen természetű történelmi összehasonlítások szisztematikus megvalósítására szólít fel *E. Stajerman* „A történelmi ismétlődésről” c. cikkében. (Lásd Voproszi filozófii, 1965. 7. sz.)

függnek a történelemkutatás feladataitól, amelyeknek megfelelően az összehasonlítás objektumait kiválasztják. Ilyen objektumok egyaránt lehetnek a történelem „makrorendszerei” és „mikrorendszerei”, a történelmi komplexumok, vagy az emberek társadalomtörténeti élettevékenységének különböző (anyagi, szellemi) aspektusai.

A két jelzett alapirányban célszerűen és szisztematikusan végzett összehasonlítások lehetővé teszik a történettudomány sok igen bonyolult és vitatott problémájának a tudomány mai színvonalán történő megoldását. Elsősorban mélyebben és részletesebben megismerhetők így egyfelől a különböző társadalmi-gazdasági alakulatok konkrét-történelmi, helyi megnyilvánulásai, másfelől maguknak az alakulatoknak a kölcsönviszonyai, általános és specifikus törvényszerűségei. Ez pedig fontos előfeltétele annak, hogy ki lehessen dolgozni a világtörténelem szabatosabb, szerteágazóbb és átgondoltabb osztályozási sémáját, amelynek logikai kifejezése a tudomány mai színvonalának megfelelő történettippológiai rendszer kell hogy legyen.

A marxista történettudomány taxonómiai alapegysége a társadalmi-gazdasági alakulat kategóriája. Nyilvánvaló azonban, hogy az általános marxista történettippológiai rendszer semmiképpen sem korlátozódhat azokra a fogalmakra, amelyek ezt a kategóriát fejezik ki. A történettudomány megismerési feladatai jóval szélesebb körű történettippológiai rendszert követelnek, amely alkalmas arra, hogy magának a történelemkutatásnak a gyakorlata által felvetett különböző nézőpontokból fejezze ki a történelemszemlélet „horizontális” és „vertikális” aspektusát, vagyis a társadalmi viszonyok és a kultúra általános típusainak konkrét-helyi megnyilvánulásait és az e típusok közötti kölcsönviszonyokat egyaránt.

A történettippológiai rendszer jelentősége egyáltalában nem korlátozódik a történelmi valóság osztályozásának funkcióira. Igen nagy szerepe van a társadalomtörténeti folyamatok kutatásának és a tudomány felépítésének minden szakaszán, így a történelem mai összehasonlító vizsgálatában. A történelem összehasonlító vizsgálatának eredményeképpen és alapján alakult ki maga ez a rendszer, s olyan nélkülözhetetlen logikai és elméleti eszköznek bizonyul, amely nélkül a történelmi folyamatok és rendszerek korszerű összehasonlító vizsgálata elképzelhetetlen.

4. A társadalomtörténeti rendszerek tanulmányozásának összehasonlító és elvont-analitikus módszere

Az összehasonlító módszer általános jelentősége a történelmi megismerésben az, hogy ennek a módszernek az alkalmazásával küzdhető csak le a történelmi „provincializmus”, helyezhetők el a kutatás megfelelő egyedi objektumai az emberiség fejlődésének általános tér-idő perspektívájába, s válnak ezen az alapon értelmezhetővé. Az összehasonlító módszer, amikor az összefüggések szélesebb rendszerébe illeszti a kutatás egyes objektumait, szükségképpen történelmi általánosításokhoz vezet, ösztönzi ezeket az általánosításokat, és megteremti a történelmi szintézis előfeltételeit. Ez azonban egyáltalában nem azt jelenti, hogy minden általánosítást, amellyel a történettudomány dolgozik, közvetlenül a történelemkutatás objektumainak összehasonlításai útján nyerünk. Az összehasonlítás mint meghatározott gondolkodási aktus önmagában véve nem vezethet túl bennünket az empirikus, vagy más szóval leíró általánosítás határain. Az ilyen általánosítások, még ha nagy szerepük van is a világ tudományos megismerésében, természetüknél fogva, amely a vizsgált tárgyak közötti külsőleg megfigyelt viszonyok megállapításában áll, alkalmatlanok ezeknek a *magyarázatára*.

Az összehasonlítások útján nyert, logikailag empirikus általánosítások a kezdeti szakaszt alkotják a vizsgált tárgy törvényszerűségeinek megismerésében. Csupán arra alkalmasak, hogy megállapítsák a törvényszerű, ismétlődő viszonyok létezését, de kauzálisan nem magyarázzák meg őket. Ennek a feladatnak az elvégzéséhez a megismerés egyéb eszközeit kell alkalmazni a tudományos kutatásban. Az egyik leghatékonyabb eszköz a kísérleti módszer, amely azonban korántsem minden esetben alkalmazható. Például nem alkalmazható a tudománynak azokon a területein, amelyeket a retrospektivitás jellemez.

Az irodalomban néha azzal a gondolattal találkozunk, hogy a tudománynak azokon a területein, ahol a kísérleti módszer használata nem lehetséges, jelentékenyen megnövekszik az összehasonlító módszer szerepe, Emile Durkheim pedig egyenesen „közvetett kísérleti módszernek” nevezte az összehasonlító módszert.¹² Sajnos, azok a szerzők, akik figyelmet fordítottak erre a helyes gondolatra, többnyire beérik az adott

¹² Lásd E. Durkheim: A szociológia módszere. Kijev-Harkov 1899. 112. old. (oroszul).

probléma legáltalánosabb felvetésével.¹³ Pedig ennek a problémának a felderítése igen nagy érdeklődésre tarthat számot, mert ezáltal szabatosabb képet alkothatunk az összehasonlításnak a történelmi megismerésben betöltött funkciójáról és a kutatás egyéb módszereivel való összefüggéséről.

A kísérleti módszernek – amelynek tervszerű és szisztematikus alkalmazása sokban közrejátszott a mai természettudomány hatalmas sikereiben is – az a lényege, hogy célszerűen, mesterségesen megteremti a vizsgált objektumok tiszta formában való vizsgálatához szükséges feltételeket. Ezek a feltételek maximálisan elszigetelik a tanulmányozott jelenségeket minden zavaró hatástól, s megteremtésük révén válik lehetővé az adott jelenséget irányító törvények leghatékonyabb megismerése.

Mindenekelőtt ebben rejlik a kísérleti módszer nagy jelentősége a megismerés szempontjából. Ezzel kapcsolatban azonban óhatatlanul felmerül az a kérdés, hogy milyen eszközökkel valósíthatók meg az adott megismerő funkciók a mai tudománynak azokban a szféráiban, ahol a kísérleti módszer alkalmazása nem lehetséges, többek között a tudománynak azokon a területein, amelyek a valóság múltbeli állapotait tanulmányozzák.

A „Tőke” első kötetének előszavában Marx ezt írta: „A fizikus a természeti folyamatokat vagy ott figyeli meg, ahol legjellegzetesebb formájukban és zavaró befolyásoktól legkevésbé elhomályosítva jelennek meg, vagy ahol ez lehetséges, kísérleteket végez olyan feltételek között, amelyek biztosítják a folyamat tiszta lefolyását.”¹⁴

A történésznek, aki nem kerül szembe ezzel az alternatívával, a tanulmányozott jelenség törvényszerűségeinek megállapítása és leghatékonyabb megismerése végett az adott jelenség maximálisan teljes és világos történelmi megnyilvánulását kell kiválasztania. Ezt akkor is célszerű megtennie, ha kutatásának közvetlen tárgya nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal (teljesség és világos megnyilvánulás). Itt is segítségére van az összehasonlítás, amely lehetővé teszi, hogy bizonyos mértékben (figyelembe véve a kutatás közvetlen tárgyának specifiku-

¹³ Lásd például *E. Ackerknecht: On the Comparative Method in Anthropology*, in: *Method and Perspective in Anthropology*, ed. by R. Spenser, Minneapolis 1954. 125. old.

Mellesleg ez a cikk, amely az összehasonlító módszer felújítására szólít fel a kultúr-antropológiában, nagyon jellemző a mai nyugati kultúrológiára.

¹⁴ *Marx: A tőke. Marx–Engels Művei. 23. köt. 6. old.*

mát) átvigye, extrapolálja a legvilágosabb és legteljesebben megnyilvánuló jelenség „megfigyelése” útján nyert következtetéseket¹⁵ a kevésbé világos és mellékes körülményektől elhomályosított történelmi formákra, azzal a céllal, hogy megértse ezek belső természetét. Az összehasonlító módszer lehetőséget ad arra, hogy a kutatás közvetlen objektumát más, hozzá közelálló (vele egy típusú), de teljesebben kifejeződő objektumokkal egybevetve „tisztá” formában ábrázoljuk gondolatilag, és éppen ezzel a szerepével illeszkedik ez a módszer azoknak a logikai eszközöknek a rendszerébe, amelyek lehetővé teszik a történelmi valóság magyarázatát, s bizonyos fokig számos olyan megismerési funkciót tölt be, amelyeneket más tudományokban a kísérleti módszer alkalmazásával érünk el. Ezek a funkciók, amelyeknek lényege a kifejezésük teljességének foka tekintetében különböző objektumok egybevetése, egymáshoz viszonyítása, jóllehet az objektumok elméleti elsajátításának (magyarázatának) feladata szempontjából kisegítő jellegűek, mégis igen fontosak.

A tudománynak azokon a területein, ahol a kísérleti módszer alkalmazása korlátozott vagy egyáltalában nem lehetséges, ennek a módszernek a közvetlen ekvivalense az elszigetelő absztrakció módszere, más szóval az absztrakt-analitikus módszer. Ezt a módszert Marx rágyogóan alkalmazta a tőkés társadalom vizsgálatában, s csak ennek a segítségével érthető meg a különböző történelmi folyamatok és rendszerek belső természete, és válik lehetségessé az összehasonlításból mint olyanból adódó *empirikus* általánosítás szintjéről az *elméleti* általánosítás szintjére való átmenet.

A társadalomtörténet összehasonlító tanulmányozásának egyik legfontosabb megkülönböztető sajátossága a kutatás *összehasonlító* és *absztrakt-analitikus* módszerének szerves összekapcsolása. Ez az összekapcsolás fejeződik ki közvetlenül a társadalomtörténeti kutatás összehasonlító-tipológiai módszerében.

Szisztematikusan a kutatás következő szakaszainak formájában ábrázolható a vizsgálat összehasonlító és absztrakt-analitikus módszerének kölcsönös összefüggése a történelemkutatás általános folyamatában:

1. A jelenségek meghatározott törvényszerű ismétlődése tényének megállapítása a történelemkutatás különböző objektumainak összehasonlítása és e tény általánosított leírása eredményeképpen. A jelenségek

¹⁵ Logikai szempontból közömbös, hogy ki jutott ezekre a következtetésekre.

ismétlődésének, amelyet a tudat rögzít és empirikusan általánosít, a legkülönbözőbbek lehetnek a méretei és a működési szférája. Egyaránt kifejezhetik a történelem makrorendszereit és mikrorendszereit, komplex működési és fejlődési folyamataikat, valamint egyes szféráikat és szegmentumaikat. A kutatásnak ez a szakasza logikailag az elvégzett empirikus általánosítás eredményeit kifejező meghatározott történelmi tipológia megalkotásával fejeződik be: ilyen például az egész társadalmi fejlődés, a gazdaság, az állam, a művészet stb. tipológiája a történelem megfelelő időszakaiban.

2. A megállapított törvényszerűség alá eső objektumok közül kiválasztjuk azt az objektumot, amelyik a legvilágosabban és a legteljesebben fejezi ki ezt a törvényszerűséget, és analitikusan felbontjuk az objektumot. Ennek az elszigetelő absztrakció útján történő bontásnak az a célja, hogy gondolatilag elvonatkoztassuk a vizsgált törvényszerűséget a különböző komplikáló és elhomályosító körülményektől, s így a lehető „legtisztább” formában vegyük szemügyre. Figyelembe kell vennünk, hogy magának a kutatási tárgynak a sajátosságaitól, a tudomány fejlettségétől és a gyakorlati szükségétől függően ennek az elvonatkoztatásnak a foka erősen váltakozhat, az adott esetben azonban nem magát az absztrahálás fokát kell szem előtt tartanunk, hanem a történelmi megismerés során végzett gondolkodási tevékenység e szakaszának elméleti analitikus természetét. Az adott szakasz is a megfelelő tipológia felépítésével fejeződik be, de ennek a kutatás első szakaszától eltérően már a vizsgált tárgy *elméleti* – nem pedig *empirikus* – általánosítását kell kifejeznie. A tipológiai fogalmaknak éppen ehhez a fajtájához tartozik a társadalmi-gazdasági alakulat marxista kategóriája.

3. A harmadik szakaszt az jellemzi, hogy az absztrakt-analitikus módszer útján nyert ismereteket a történelmi valóságnak, empirikusan adott formái sokféleségének további vizsgálatára és e formák rekonstrukciójára használjuk fel, valamint arra is, hogy megállapítsuk az összefüggést a történelmi fejlődés különböző megjelölt típusai között. És itt újra jogaiba lép a tulajdonképpen összehasonlító módszer, most már más ismeretszinten. Rendszeres használata nélkül nem realizálhatók a megszerzett elméleti ismeretek a történettudomány szférájában. És ez teljesen érthető, ha figyelembe vesszük a történettudomány megismerési feladatainak specifikumát.

Végső feladatait illetően az elmélet felépítése a tudomány egyetlen területén sem öncél. A tudomány közvetlenül adott tényeiből absztrakció útján felépített elméletnek egy meghatározott szakaszban ismét a té-

nyekhez kell fordulnia a tudomány minden területén. Ez az esetek többségében a tudomány megfelelő gyakorlati alkalmazásai útján történik; de a történettudományok rendszerében nem ezt tapasztaljuk. Itt másképp történik az elmélet „visszacsatolása” az empirikusan adott, konkrét valóságra: az elméletet heurisztikus eszközként használjuk a konkrét történelmi objektumoknak specifikus sajátosságukban való reprodukálására és rekonstrukciójára.¹⁶ Ennek a kutatási szakasznak a megvalósításában is hatalmas szerepe van az összehasonlító-tipológiai módszernek, amelynek használata révén lehetővé válik, hogy elméletileg megértsük és kitűzött céljaink szerint egybevevessük és az összehasonlítás egységes sorára vezessük vissza a legkülönbözőbb, térben és időben gyakran egymástól igen távoli társadalomtörténeti rendszereket.

A fentebb sematikus felvázolt szakaszok, amelyekben az objektumok tanulmányozásának tulajdonképpen összehasonlító módszere és absztrakt-analitikus módszere közötti kölcsönhatás realizálódik, lényegében reprodukálják a történelomtörténeti megismerés tagolt folyamatát: a történelmi valóság általánosítását, és a megszerzett elméleti ismeretek felhasználását, a történettudomány meghatározó, legfőbb elvi céljának elérésére a kutatás objektumainak specifikus, helyileg adott sajátosságukban való reprodukálására. A társadalomtörténeti valóság általánosításának ez a folyamata, ha az emberiség történelmére vonatkozó ismereteink fejlődésének széles perspektívájában vesszük szemügyre, olyan megismerési tevékenységet fejez ki, amely nemcsak magának a történettudománynak a kereteiben valósul meg, hanem más társadalomtudományok, elsősorban a szociológia kereteiben is.

Napjainkban különösen sürgetővé vált az a követelmény, hogy a szociológia és a történettudomány közeledjenek egymáshoz és szervesen áthassák egymást. Ezeknek a tudományterületeknek a fejlődése tapasztalatilag bizonyítja, hogy e kölcsönhatás és egymás kölcsönös gazdagítása nélkül ellentétes, de a tudományra nézve egyformán káros tendenciák alakulnak ki bennük: egyfelől a terméketlen, spekulatív-skolasztikus elméletieskedés tendenciája (a szociológiában), másfelől a tudo-

¹⁶ A történettudománynak is kétségkívül megvan a maga végső gyakorlati orientációja, de másképp szolgálja az ember gyakorlati szükségleteit, mint a tudományok többsége. Nincs itt helyünk arra, hogy felvessük a társadalomtörténeti tudomány gyakorlati jelentőségének kiterjedt és bonyolult problémáját. A történettudomány alapvető gyakorlati funkciója mindenekelőtt az, hogy az emberek múltjára vonatkozó és tevékenységükhöz nélkülözhetetlen információkkal látja el az embert, aminek óriási jelentősége néha oly nehezen ragadható meg, hogy az az illúzió támad, mintha a történettudomány gyakorlatilag haszontalan volna.

mányt elfonnyasztó, haszontalan empirizmus tendenciája (a történettudományban). Ezzel kapcsolatban feltétlenül figyelembe kell vennünk, hogy az emberiség történelmi múltjának tanulmányozásakor az összehasonlítás az egyik legfontosabb eszköze a történettudomány és a szociológia közelebb kerülésének. Ezért az összehasonlító módszer jelenti úgyszólván a hidat a történelem és a szociológia között. Az összehasonlító módszer alkalmazása lehetővé teszi a történelmi „provincializmus” és az empirizmus leküzdését, s ezzel megteremti a szükséges előfeltételeket ahhoz, hogy az elmélet empirikusan megalapozott legyen és ne terheljék spekulatív-skolasztikus vonások.

Ugyanakkor azonban nem szabad megfeledkeznünk az összehasonlító módszer alkalmazásában rejlő veszélyekről sem. A múlt komparativisztikájának hibái azt bizonyítják, hogy az adott módszer alkalmazása egyáltalában nem könnyű, s nagy körültekintést és óvatosságot igényel. De bármilyen bonyodalmak és nehézségek adódjanak is a történelem összehasonlító tanulmányozásának útján, a korszerű történettudomány le tudja ezeket küzdeni, és le is kell őket küzdenie, annál is inkább, mert ez az egyetlen út vezet a széles körű, szintetikus általánosításokhoz.

Összegezésül elsősorban azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy semmiképpen sem tartunk igényt a munkánkban megvizsgált kérdések valamennyire is teljes megoldására. Ezek a bonyolult és kevésbé kidolgozott kérdések csak rendszeres vitákban, számos kutató kollektív erőfeszítéseinek eredményeképpen oldhatók meg. Az itt közölt vázlatokat az ez irányban lehetséges kísérletek egyikének tekintjük. A kultúra elméletének egyes problémáját aránylag részletesebben és teljesebben fejtettük ki ebben a munkában, másokat éppen csak megemlítettünk, és vannak olyanok is, amelyeket egyáltalában nem vetettünk fel. Könyvünkben a kultúra elméletének legáltalánosabb, alapvető problémáira helyeztük a hangsúlyt. A zárófejezetben azokra a mozzanatokra kívántuk felhívni az olvasó figyelmét, amelyek a könyvben javasolt nézőpontból tekintve, véleményünk szerint, a leglényegesebbek.

Álljunk meg ezzel összefüggésben a kultúrának mint a valóság jelenségének általános jellemzésével kapcsolatos problémánál. Az olvasó már ismeri ennek a problémának általunk javasolt megoldását, nevezetesen, hogy a kultúrát úgy kell tekintenünk, mint az emberek társadalmi életének specifikus funkcióját. Az adott esetben egy rendszer tulajdonságainak specifikus megnyilvánulását jellemezzük a „funkció” fogalmával, s így közelítjük meg a rendszer működési módjának problémáját. A külföldi irodalomban számos kísérlettel találkozunk, amely arra irányul, hogy megállapítsa a „funkció”, „funkcionális” terminusoknak a társadalomtudományokban használatos alapvető jelentéseit (Robert Merton, Ernst Nagel stb.). Az általunk említett jelentést azon-

ban nem találjuk közöttük. Pedig ez a jelentés a társadalomtudományok számára nem kevésbé fontos azoknál, amelyekben ezeket a terminusokat rendszerint használják, pl. két vagy több változó kölcsönös összefüggésére (funkcionális összefüggés), vagy valamely jelenségnek egy rendszer működésében és fejlődésében betöltött szerepe jelölésére (a „funkció” terminusnak olyan jelentései ezek, amelyeket különböző szerzők különösen hangsúlyoznak).

A „funkció”, „funkcionális” terminusok, egyéb jelentéseik többségétől eltérően, az adott esetben nem a rendszer egyes elemeit (egymás közti kapcsolataikat, az általuk betöltött szerepet stb.) fejezik ki, hanem az egész rendszer karakterisztikáját, amely a rendszer különleges és igen fontos vizsgálati síkjának kiemelésére irányul. Ez a rendszer tevékenységi módjának, viselkedésmódjának a tanulmányozása, és csak akkor van értelme, ha összevetjük a rendszernek egy másik vizsgálati síkjával, nevezetesen azzal, amelyik a felépítését (morfológiáját) fejezi ki. Funkcionális jellemzést adni a rendszerről annyi, mint kifejezni specifikus tevékenységi módját, vagyis azoknak az eszközöknek és mechanizmusoknak az összességét, amelyeknek segítségével a rendszer működik és fejlődik. Nézetünk szerint a „kultúra” fogalma az emberek társadalmi életének éppen ezt a vizsgálati síkját, a társadalmi élet funkcionális karakterisztikájának síkját kell hogy kifejezze.

A „kultúra” fogalmának helyes meghatározása végett mindenekelőtt tisztázni kell kölcsönös összefüggését az „emberi tevékenység” fogalmával. E fogalmak között gyakran nem tesznek megfelelő különbséget. Nézetünk szerint a „kultúra” fogalma nem magát az emberi tevékenységet fejezi ki, hanem azt a *specifikus módot*, ahogyan ez *megvalósul*. A két fogalomnak az azonosítása azt eredményezi, hogy felcseréljük egymással az emberek társadalmi életének két minőségileg különböző vizsgálati síkját. Ezért jelenleg rendkívül fontos, hogy kidolgozzuk azt a fogalmi alapsémát, amely lehetővé teszi a társadalmi élet alapvető vizsgálati síkjának megjelölését. Ennek a fogalmi sémának a lehető legegyszerűbbnek és legvilágosabbnak kell lennie ahhoz, hogy a társadalmi élet kijelölt vizsgálati síkjai szerves összefüggésük és kölcsönös átmeneteik mellett is szilárdan megőrizhessék viszonylagos önállóságukat.

A társadalmi életnek e vizsgálati síkjai közül, amelyek megteremtik a megfelelő kritériumokat a társadalmi rendszer különböző elemeinek kiválasztásához, az egyik a „tevékenység” fogalma. Mint már több ízben megjegyezzük a társadalmi élet voltaképpen megszakítatlan tevé-

kenységi folyamata az emberi egyéneknek, akiknek erőfeszítései így vagy úgy arra irányulnak, hogy megoldják a társadalmilag jelentős (vagy legalábbis a társadalmilag jelentősnek vélt) feladatokat. Így az »emberi tevékenység« fogalma általános kategória, amelynek az emberek társadalmi *irányultságú aktivitását* kell kifejeznie. Ez a meghatározott irányt követő aktivitás, amelyet az emberi egyének sokasága valósít meg erőfeszítéseinek különböző területein, alkotja összességében a társadalmi rendszer működésének és fejlődésének folyamatát.

A tevékenység aktivitás a viselkedésben, azaz a rendszer (mint az aktivitás szubjektuma) által koordináltan megvalósított cselekvésekben kifejezve. Amikor emberi tevékenységről beszélünk, többnyire az egyes embereknek, más szóval a cselekvés *egyéni* szubjektumainak viselkedésére gondolunk. A „tevékenység” fogalma azonban (s ennek megfelelően a „viselkedés” fogalma) a cselekvésnek nemcsak egyéni, hanem *kollektív* szubjektumaira is alkalmazható, különösen a makroszociális rendszerre. Az egyén tevékenysége különböző szerveinek koordinált működésében fejeződik ki, a társadalmi rendszer tevékenysége pedig a hozzá tartozó egyének koordinált cselekvéseiben. Így a társadalmi rendszer tevékenységét az egyes emberi egyének sokaságának együttes céltudatos cselekvései alkotják.

A társadalomtudomány még adós annak a feladatnak az elvégzésével, hogy leírja és elemezze az emberi tevékenység struktúráját az absztrakció különböző szintjein, minden oldalról (minőségi és mennyiségi oldalról egyaránt) tanulmányozza a tevékenység alkotóelemeinek kölcsönhatását (a tevékenység szféráit). Ez is egyike azoknak a fontos, viszonylag önálló utaknak, amelyeken a jelen és a jövő szociológiai kutatásainak haladniuk kell. Ezeknek a kutatásoknak arra kell irányulniuk, hogy speciálisan megvizsgálják egyrészt a társadalmi élet folyamatában keletkező változatos szükségleteket, másrészt a céltudatos emberi aktivitásnak (tevékenységnek) azokat a fajtáit, amelyek ezeknek a szükségleteknek a kielégítése végett jönnek létre.

Az emberi tevékenység általános folyamata azoknak a kölcsönösen összefüggő, egymást átható, koordinált emberi erőfeszítéseknek a rendkívül bonyolult komplexuma, amelyek a társadalmi élet folyamán felmerülő különböző problémák megoldására irányulnak. Ezért igen nagy feladat, a gondolkodás hatalmas elemző munkáját kívánja meg az emberi tevékenység különböző fajtáinak osztályozása, az osztályozás „szisztémájá”-nak kidolgozása és a tevékenység fajtái közötti sokrétű összefüggések feltárása.

Így a „tevékenység” fogalma ebben a kontextusban olyan absztrakciót fejez ki, amely az egész társadalmi irányultságú emberi aktivitást átfogja. Az absztrakciónak ez a formája, jóllehet nagy jelentősége van a megismerésre nézve, még nem elegendő a társadalmi rendszer mint reálisan működő és fejlődő egész gondolati reprodukálására. Ennek a feladatnak az elvégzéséhez strukturálisan kell kifejezni a társadalmi rendszert, valamint két másik aspektusban is le kell írni; ezeket a síkokat akkor kapjuk meg, amikor az általános célirányos emberi aktivitást (tevékenységet) *társadalmi felépítése és megvalósulása módja* szempontjából tagoljuk. Ez a tagolás lehetővé teszi, hogy kijelöljük azt a két másik nagyon fontos utat, amelyen a mai szociológiai kutatásnak szisztematikusan haladnia kell.

Kitértünk már a kutatás három fent említett útját elméletileg orientáló absztrakciók kölcsönviszonyára. Ennek ellenére álljunk meg ismét egy pillanatra ennél a módszertani szempontból rendkívül fontos kérdésnél. Ami a „tevékenység” és „a tevékenység megvalósulási módja” fogalmával kifejezett absztrakciók viszonyát illeti, ezt már kellő mértékben tisztáztuk. Ez két tényező viszonya: az egyik a társadalmi irányultságú emberi aktivitás, amely a társadalomtörténeti gyakorlat folyamán felmerült legkülönbözőbb feladatok megoldását célozza, a másik pedig azoknak a specifikus mechanizmusoknak és eszközöknek az összessége, amelyek révén lehetővé válik ennek a célirányos emberi aktivitásnak, azaz a kultúra általános rendszerének a megvalósulása (ilyen eszközök és mechanizmusok a társadalmi intézmények, az anyagi termelés eszközei, a különböző jelrendszerek stb.).

Térjünk most rá a „tevékenység” és „a tevékenység társadalmi felépítése” fogalmával kifejezett absztrakciók viszonyára. Az első absztrakció azoknak az irányoknak a vizsgálatát célozza, amelyekben az emberi egyének aktivitása megvalósul, lehetővé teszi azoknak a területeknek a rögzítését, ahol az emberek koordinált erőfeszítései végbemennek; a második absztrakció a céltudatos emberi aktivitás *társadalmi szervezetének*, vagyis az emberek között élettevékenységük folyamatában kialakuló kölcsönös viszonyoknak a kutatására orientál. A tevékenység társadalmi szervezetének tanulmányozásával kapcsolatban gyakorlatilag elemezni kell a különböző társadalmi csoportok közötti összefüggéseket és megállapítani ezeknek a csoportoknak a helyét és jelentőségét a társadalmi struktúra egészében, mivel a legkülönbözőbb rendű (életkori, osztály-, szakmai stb.) csoportok alkotják azokat a reális egységeket, amelyek lehetővé teszik az emberi egyének helyzetének meghatá-

rozását a társadalmi rendszerben. Ily módon, az elmondottaknak megfelelően, világosan meg kell különböztetnünk „magának a tevékenységnek a felépítését” és a „tevékenység társadalmi felépítését”, mert a két fogalom a társadalmi rendszer vizsgálatának két minőségileg különböző síkját fejezi ki. Ha „a tevékenység felépítése” a társadalmi rendszert a célirányos emberi aktivitás különböző szférái szempontjából tárja fel előttünk, „a tevékenység társadalmi felépítése” azt teszi lehetővé számunkra, hogy megállapítsuk az egyes embereket egyesítő és az aktivitást irányító reális egységek (csoportok) kölcsönviszonyait. Így például, amikor kiemeljük az anyagi-termelési tevékenység szféráját, megállapítjuk a helyét az emberi élettevékenység általános rendszerében, tisztázzuk a kölcsönös viszonyait az emberi tevékenység egyéb szféráival stb., akkor „magának a tevékenységnek a felépítése” síkján folytatjuk a kutatást. Ha viszont az anyagi termelés folyamatában részt vevő reális társadalmi csoportokat vizsgáljuk s helyüket és kölcsönös viszonyait ebben a folyamatban, akkor ezzel a kutatást minőségileg más síkra visszük át, amely lehetővé teszi a tevékenység társadalmi felépítésének, társadalmi szervezetének feltárását.

Ami a társadalmi rendszer három fent említett vizsgálati síkját, „magának a tevékenységnek a felépítését”, „a tevékenység társadalmi felépítését” és „a tevékenység megvalósulásának módját” illeti, nem szabad megfélekezünk arról, hogy az emberek társadalmi életének az adott fogalmakban kifejeződő oldalai integrális egységet alkotnak. Ezeknek az oldalaknak az elvonatkoztatása módszertani célokból történik és törvényszerűen szétszakítja az objektum eleven szövedékét, elválasztja egymástól azokat az alkotóelemeket, amelyek természetes állapotban szervesen összefüggnek egymással. Ennek a módszertani műveletnek az a célja, hogy megértsük a társadalmi aktivitásban megnyilvánuló emberi élettevékenység általános folyamatát, amely a társadalmi élet összes kereszteződő és egymást átható irányait átfogja. Pontosan ennek a célnak az elérése végett metszi ki a logikai műtökés – szétszakítva a társadalmi élet szövedékét – az absztrakciók két másik rendszerét, amelyek egyfelől a tevékenység *megvalósulási módját* tárják fel a kutató tekintete előtt, másfelől a tevékenység *társadalmi szervezetét*.

Ahhoz, hogy a kultúrának mint az emberi tevékenység specifikus megvalósulási módjának jelenségét megértsük, elég pontosan megfogalmazott kritériummal rendelkezünk, amely potenciális lehetőséget ad arra, hogy felmutassuk e tevékenység összes változatos formáit és viszszavezessük őket belső egységekre. Ez a kritérium a legfontosabb elő-

feltétele annak, hogy megalkossuk a „kultúra” módszertanilag hatékony fogalmát, amely alkalmas arra, hogy leküzdjük mind az általa kifejezett jelenség túlságosan szűk felfogásának veszélyét, mind pedig annak a túlságosan tág értelmezésnek a veszélyét, amely feloldja ezt a jelenséget az emberi élettevékenység teljes szférájában és nem tud választ adni arra a kérdésre, hogy voltaképpen mi is a kultúra.

A kritérium kidolgozását az adott esetben annak a szabatosan és határozottan kifejezett nézőpontnak köszönhetjük, amelyből a társadalmi rendszert vizsgáljuk. Ez a nézőpont a társadalmi rendszer funkcionális karakterisztikájára irányul és ezzel lehetőséget ad arra, hogy speciális kutatás tárgyává tegyük azokat a specifikus mechanizmusokat és eszközöket, amelyek segítségével az emberi egyének célirányos aktivitása megvalósul.

Könyvünk befejező szakaszát elsősorban arra használtuk fel, hogy részletesebben és határozottabban foglaljuk össze azt a fogalmi alapsémát, amelynek révén megértjük mi a lényege a kultúrára mint a valóság jelenségére vonatkozóan a könyvünkben vázolt felfogásunknak. A társadalomtudományok jelenlegi fejlődési szakasza általánosságban megköveteli, hogy megkülönböztetett figyelmet fordítsunk e tudományok alapvető fogalmi apparátusának kidolgozására. Ez a feladat előfeltételezi, hogy pontosan felfedjük a használatos legfontosabb fogalmak tartalmát, tisztázzuk logikai struktúrájukat és megismerő funkcióikat, valamint megállapítsuk, hogy egy-egy kontextusban milyen absztrakciós szint felel meg nekik. Munkánk első részében különleges figyelmet fordítottunk ezzel kapcsolatban arra, hogy általános szociológiai meghatározást adjunk a „kultúra” fogalmáról és más, vele összefüggő kategóriákról, olyanokról, mint a „társadalom”, a „társadalmi rendszer”, a „tevékenység” stb. fogalma; a második részben pedig, amely a kultúrtörténeti kutatás módszertani problémáival foglalkozik, a hangsúlyt a történettípológiai fogalmak két fajtájának jellemzésére helyeztük, azokra, amelyeket „általános” és „helyi” történettípológiai fogalmaknak (általános és helyi történelmi típusoknak) neveztünk.

Megjegyezzük ezzel kapcsolatban, hogy a „kultúra” fogalma általános szociológiai síkon az emberi tevékenységi mód specifikumát rendkívül elvontan jellemzi az állatok tevékenységétől való különbözőségében, a „*történelmileg adott kultúra*” fogalma viszont a különböző népek által kimunkált tevékenységi módok általános és specifikus vonásait fejezi ki. Ezeknek a történelmileg kimunkált emberi létmódoknak az elemzésére a kultúra *általános* és *helyi történelmi típusai* szolgálnak.

E fogalmak logikai struktúrájának és megismerő funkciójának megállapítását elvi jelentőségű feladatnak tartjuk, mivel ez vezet el a történelmi valóság céljaik tekintetében minőségileg különböző általánosítási formáinak differenciálásához. Ezek az általánosítási formák egyrészt a társadalomtörténeti rendszerek általános vonásainak, másrészt egyedi sajátosságuknak a feltárására irányulnak. A mai történettudománynak egészben véve éppen az az alapvető feladata, hogy objektumainak tanulmányozása során ezt a két általánosítási formát arányosan párosítani tudja. Ennek a feladatnak kell alárendelni az általános történettípológiai rendszernek és az emberi történelem ezen alapuló összehasonlító vizsgálatának felépítését.

Munkánkban igyekeztünk kimutatni, hogy a kultúra elméletének középponti problémáit a történelmi materialista koncepció álláspontjáról oldhatjuk meg a legtermékenyebben. Ennek a koncepciónak óriási potenciális módszertani lehetőségei vannak. Ezeket a lehetőségeket azonban csak az alkotó megközelítés esetén használhatjuk ki igazán, mert ez alkalmas arra, hogy következetesen leküzdje a kérdés dogmatikus és leegyszerűsítő kifejtésének bármely formáját.

Befejezésül néhány szót kívántunk szólni a „kultúra”-fogalom alkalmazási szférájának határaitól. Ezt a fogalmat úgy határoztuk meg, mint az emberek tevékenységének és életük megszervezésének sajátos módját,¹ s abból indultunk ki, hogy az emberi élettevékenység az az egyedüli, általunk hitelesen ismert objektum, amelynek a kultúra jelensége a sajátja. Ez azonban egyáltalában nem azt jelenti, hogy e fogalom alkalmazási szférájának határai egyszer s mindenkorra adottak és nem bővíthetnek ki. A „kultúra” fogalma nem egyszerűen az emberek életének egyéni-megismételhetetlen jegyeit fejezi ki, amelyek lakhelyüknek, a Földnek a feltételeivel kapcsolatosak, hanem élettevékenységük *típusát* és a kollektív élet negentropikus elrendeződésének rá jellemző elveit.

A kultúrában megtestesülő szervezeti elvek minőségileg különböznek a szervezet biológiai elveitől, s egyúttal szükségképpen meghatározott koordinációban és összhangban vannak velük. És ez teljesen érthető, mert a kultúra létrejöttének és fennmaradásának a biológiai élet a természetes előfeltétele. A kollektív életnek a kultúrában megtestesülő szervezeti elvei azzal a lényegi sajátossággal rendelkeznek, hogy olyan,

¹ Munkánkban a rövidség kedvéért az esetek többségében úgy határoztuk meg a kultúrát, mint „az emberi tevékenység specifikus módját”, feltételezve, hogy ez magába foglalja az emberek életének szervezeti módját is.

forrásukat és jellegüket tekintve nem-biológiai eszközök és mechanizmusok kimunkálására alkalmasak, amelyeknek segítségével állandóan ellenőrizhető a társadalmat alkotó lények általános biológiai természete, a társadalmi élet fenntartásához szükséges mederben programozható és irányítható ezeknek a lényeknek a viselkedése, és biztosítható a specifikus anyagcsere a társadalmi rendszer és a természet között az anyagi-termelési tevékenység útján.

Nincs alapunk arra, hogy a kultúrát ebben az értelemben (csakúgy, mint az élet megszervezésének biológiai elveit) kizárólag földi jelenségnek tekintsük, mivel megfelelő feltételek mellett más égitesteken is létrejöhet. Ezért meg kell különböztetnünk a „kultúra” fogalmának „aktuális-reális” terjedelmét, amely az előttünk hitelesen ismert kutatási objektumok általánosításain alapul, e fogalom „potenciálisan lehetséges” terjedelmétől, amely azzal a feltevessel kapcsolatos, hogy más bolygókon is létezik a kollektív életnek az emberi élettevékenységhez (belső természetét, s nem külső megnyilvánulásait tekintve) hasonló szervezeti módja.

Módszertanilag hasznos, ha a „kultúra” fogalmának terjedelmét potenciálisan kiterjesztjük annak a lehetőségnek a számbavételével, hogy léteznek az emberi társadalomhoz hasonló objektumok, hiszen ez lehetővé teszi, hogy az emberi élettevékenységet szélesebb elméleti perspektívában szemléljük. A jelenlegi társadalomtudomány azonban a maga közvetlen megismerési feladatainak megoldásakor természetesen „aktuális-reális” terjedelmének megfelelően használja a „kultúra” fogalmát, minthogy egyelőre kénytelen az adott fogalom alkalmazási szféráját pusztán az emberi élettevékenységre korlátozni. Mi is ehhez az empirikus alaphoz tartottuk magunkat, összekapcsolva a „kultúra” fogalmának meghatározását az emberek specifikus tevékenységével és életük megszervezésével.

5 BEVEZETÉS

19 *Első rész. A KULTÚRA JELENSÉGE*

21 *Első fejezet. AZ EMBEREK TÁRSADALMI ÉLETE MINT A SZERVEZET SAJÁTOS TÍPUSA*

21 1. A kérdés feltevése

30 2. A „tevékenység” fogalma és e fogalom szerepe a társadalmi élet tanulmányozásában

36 3. A történelmi materializmus monizmus-elvének módszertani jelentőségéről

44 *Második fejezet. A „TÁRSADALOM” ÉS A „KULTÚRA” FOGALMÁNAK VISZONYÁRÓL*

44 1. A „társadalom” és a „kultúra” fogalmának viszonya a mai nyugati társadalomtudományban

52 2. A „szociális rendszer”, a „társadalom” és a „kultúra” fogalmának terjedelme, tartalma és szerepe a megismerésben

55 *Harmadik fejezet. A KULTÚRA MINT AZ EMBEREK TÁRSADALMI ÉLETÉNEK FUNKCIÓJA*

55 1. A kultúra fogalmának meghatározásában jelentkező axiologizmus és empirizmus bírálata

57 2. Az intézményesítés. A „társadalmi viszonyok” és a „kultúra” fogalma közötti viszony problémája

- 59 3. A szociális rendszer „morfológiai” és „fiziológiai” vizsgálatáról. A. R. Radcliffe-Brown álláspontjának értékeléséhez
- 64 4. A „technika” fogalma a kultúra mai felfogásának fényében
- 75 *Második rész. A KULTÚRTÖRTÉNETI TIPOLOGIA PROBLÉMÁJÁHOZ*
- 79 *Első fejezet. AZ EUROPOCENTRIZMUS VÁLSÁGA ÉS AZ „EKVIVALENS KULTÚRÁK” KONCEPCIÓJA*
- 79 1. O. Spengler „kopernikuszi fordulata” a világtörténelem értelmezésében
- 86 2. A „helyi kultúra” fogalma a XX. század nyugati kulturológiai irodalmában
- 90 *Második fejezet. A TÖRTÉNELMI ÁLTALÁNOSÍTÁS FAJTÁI ÉS A TÖRTÉNETTIPOLOGIAI FOGALMAK ELSŐDLEGES OSZTÁLYOZÁSA*
- 90 1. Az általánosítás problémája a történettudomány alapvető célkitűzéseinek fényében
- 102 2. Az ekvivalens kultúrák koncepciója és a kultúrtörténeti gyakorlat általános típusainak problémája
- 112 *Harmadik fejezet. AZ AMERIKAI KULTÚRANTROPOLÓGIA LEGÚJABB EVOLÚCIÓS KONCEPCIÓI ÉS A TÁRSADALMI-GAZDASÁGI ALAKULAT ELMÉLETE*
- 113 1. J. Steward neoevolucionizmusa és a történelmi valóság különböző általánosítási szintjeinek problémája
- 129 2. A „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalmának módszertani jelentőségéről
- 131 *Negyedik fejezet. A TÁRSADALOMTÖRTÉNETI RENDSZEREK ÖSSZEHASONLÍTÓ TANULMÁNYOZÁSÁNAK FŐ KÉRDÉSEI*
- 131 1. Előzetes megjegyzések
- 135 2. A történelem összehasonlító tanulmányozásának különböző fajtái
- 139 3. A társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító-tipológiai tanulmányozásának „horizontális” és a „vertikális” aspektusa
- 168 4. A társadalomtörténeti rendszerek tanulmányozásának összehasonlító és elvont-analitikus módszere